EL ISLAM SHIITA:
¿ORTODOXIA O HETERODOXIA?

Luis Alberto Vittor

Edición Académica Revisada y Anotada de
John Andrew Morrow

Prólogo
Sayyid Muḥammad Rizvī

Prefacio
Bárbara Castleton

Traducción al español de estudios preliminares y notas
María Eugenia Gantus y Ángel Horacio Molina

Control general y revisión técnica de la traducción
Héctor Horacio Manzolillo

Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm

En nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمـَنِ الرَّحِيمِ

ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ
عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Invita (a todos) al camino de tu Señor con sabiduría y una buena exhortación, y argumenta con ellos de la mejor manera. Ciertamente tu Señor conoce mejor a quién se desvía de Su sendero, y conoce mejor a quienes van rectamente

(Corán 16:125)

INTERNET ARCHIVE EDITION

The Covenants of the Prophet Foundation
2415 Hobson Road
Fort Wayne, Indiana
United States, 46805

www.covenantsoftheprophet.org

www.johnandrewmorrow.com

Dedicado a Sayyidina Muḥammad al-Mahdī
(¡Qué Allāh apresure su llegada!)

Índice

Acerca del autor

Luis Alberto Vittor es escritor, investigador académico, conferencista, periodista cultural y traductor. Desde 1989 hasta el presente, ha actuado como Profesional de apoyo técnico a la investigación científica del Centro de Investigaciones en Filosofía e Historia de las Religiones (CIFHIRE) el cual forma parte del Departamento de Filosofía de la Escuela de Estudios de Graduados en la Universidad J. F. Kennedy de Argentina. Tambien es Coordinador del Área de Estudios Árabes e Islámicos del Centro de Estudios Orientales de Rosario de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (Santa Fe, Argentina) asociado a proyectos de investigación y edición crítica con el Dr. John Andrew Morrow, Coordinador del Department of Foreign Languages de la Minot State University de Dakota del Norte, Estados Unidos. Las áreas de incumbencia del Profesor Vittor se reparten entre la literatura hispanoamericana e hispánica y la literatura medieval y el simbolismo religioso, la filosofía de las religiones orientales, particularmente en relación al islam, Medio Oriente, Asia y Lejano Oriente. Posee manejo técnico de lenguas clásicas, semíticas e indoeuropeas.

Ha colaborado en el *Proyecto de Edición Crítica Española de la Biblioteca Copta de Nag Ḥammādī*, bajo la dirección del Doctor Francisco García Bazán. Este Proyecto es subvencionado por la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), un organismo dependiente de la Secretaría de Ciencia y Técnica (SECYT) del Gobierno Nacional de la República Argentina. Como parte de su labor como profesional de apoyo técnico a la investigación científica, edita y revisa diversos trabajos en sus áreas de competencia, incluyendo proyectos de investigación de graduados y postgraduados. También ha contribuido en diversos proyectos como miembro de equipos de investigación internacionales, por ejemplo, el *Allāh Lexicon Project* del Dr. Morrow en la Northern State University.

Desde 1989 hasta el presente, Luis Alberto Vittor es el cofundador y secretario editorial de la publicación *Epimeleia*, Revista sobre Estudios Tradicionales, órgano oficial del CIFHIRE. También es director del Centro de Estudios de Documentación e Investigación Mullā Sadrā (CEDIMS) y del Centro Editorial de Textos Digitales Islámicos (CETEDI). Estos Centros de Investigación funcionan en el interior del Departamento de Estudios Sociales y Políticos de África y Medio Oriente con oficinas en la Universidad Católica Argentina de La Plata (Sede Bernal), con el carácter de entidades asociadas a proyectos de investigación y edición de textos islámicos, como el Centro de Estudios Orientales (CEOR) de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (Santa Fe, Argentina) y el Departamento de Lenguas Extranjeras de la Minot State University (Estados Unidos).

Como editor de libros de textos, Luis Alberto Vittor ha sido también el Director de Colecciones de Editorial Fraterna, desde 1989 hasta 1991; director literario del suplemento cultural *Letras e Ideas* desde 1990 hasta 1992; director de la Revista de Estudios Orientales *Atma-Iñana* desde 1989 hasta 1992. Junto con el Dr. John A. Morrow y la Dra. Rhina Toruño-Haensly integra el Consejo de Dirección de la exitosa revista digital e impresa *Analecta Literaria*.

Como periodista cultural ha publicado varios artículos y ensayos relacionados con literatura, pensamiento, arte, cultura y espiritualidad islámicas. Como autor ha publicado *Simbolismo e iniciación en la poesía de Alberto Girri* (Fraterna, 1990), *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia*? (Biblioteca Islámica Ahlul Bayt, 1998), y *Shīʿite Islām: Orthodoxy or Heterodoxy* (Anṣariyān, 2006, 2010).

Junto con John Andrew Morrow y Bárbara Castleton, Luis Alberto Vittor es coautor del libro *Arabic, Islām, and the Allāh Lexicon*, publicado por la Edwin Mellen Press (2006). Ha publicado estudios introductorios para tres de los libros del Dr. Morrow, *Amerindian Elements in the Poetry of Rubén Darío: The Alter Ego as the Indigenous Other* (Edwin Mellen 2008), *Amerindian Elements in the*

Poetry of Ernesto Cardenal: A Contemporary Voice for an Ancient People (Edwin Mellen 2010) y *The Encyclopedia of Islamic Herbal Medicine* (2009) además de una edición critica conjunta del *Kitāb al-Tawḥīd* / *The Book of Divine Unity* del *shaykh* Ṣadūq junto con Sayyid ʻAlī Rizvī, el Dr. John Andrew Morrow y Bárbara Castleton.

Acerca del editor

El Dr. John Andrew Morrow es profesor asociado de español, francés y de estudios árabes islámicos en la Minot State University en los Estados Unidos donde es el jefe del Departamento de Lenguas Extranjeras. Ha enseñado en la University of Toronto, Park University, Northern State University y Minot State University. También ha dado discursos sobre estudios hispánicos, autóctonos y árabes islámicos en varios países del mundo.

El Dr. Morrow tiene una licenciatura en español y francés, junto con una maestría y doctorado en literatura hispanoamericana de la Universidad de Toronto. Fue en la universidad más prestigiosa del Canadá que el Dr. Ottmar Hegyi le inició a la literatura aljamiada y le animó a estudiarla. Fue allí también donde estudió a fondo la influencia árabe en la literatura francesa y española además de la influencia autóctona en la literatura hispanoamericana. El Dr. Morrow combinó estudios hispánicos, autóctonos y árabes islámicos a todos los niveles académicos: licenciatura, maestría y doctorado. Al terminar su doctorado, completó estudios posdoctorales de árabe en Fez, Rabat, y Bouarfa, Marruecos y en el Centro de Medio Oriente de la Universidad de Utah.

Además de la formación que recibió de parte de hispanistas que también eran arabistas y orientalistas, el Dr. Morrow ha estudiado las ciencias islámicas por décadas, de manera independiente y bajo la dirección de una serie de sabios sunnitas, shiitas y sufitas. Por consiguiente, adquirió altos niveles de expertisia en jurisprudencia islámica, hermenéutica coránica, tradiciones proféticas, gnosticismo y medicina profética, además de literatura y lingüística árabe. Como hispanista y arabista, el Dr. Morrow encarna lo mejor de la educación occidental y oriental.

Investigador erudito, prolífico e internacionalmente reconocido, ha publicado centenares de estudios sobre literatura, lingüística y estudios islámicos en varios idiomas que han aparecido en una docena de países. Sus estudios académicos han aparecido en revistas

como *Intercultural Communication Studies*, *Sufi: A Journal of Sufism, The Humanities Journal*, *Romance Notes*, *The Canadian Journal of Herbalism, Texto Crítico, Alharaca*, *Nueva Revista del Pacífico, LEMIR: Revista Electrónica sobre Literatura Española Medieval y Renacimiento*, *Tinta y Sombra* y *The Canadian Modern Languages Review*.

El periodismo del Dr. Morrow ha aparecido en *Radiance Magazine, Jafariya News*, *Iran Daily, The Exponent*, *Revista Filvm Ariadna*, *Revista Árabe*, *Revista Ariadna, The Iranian*, *al-Bawaba, Crescent International, The Message International*, *Mahjubah*, *Que Pasa Magazine, Hispanos*, *Kauzar, Le Message de l'islam* y otras publicaciones. Su poesía ha aparecido en *Revista Oxígen*, *Revista Voces, Los Lobos de Omaña*, *Divague, Escáner Cultural*, *Almiar*, *El Otro Mensual*, *El Cid*, y otras revistas literarias.

El Dr. Morrow ha contribuido con capítulos enciclopédicos sobre la historia de los latinos en Dakota del Sur y Dakota del Norte para *Latino America: State by State* (Greenwood Press, 2008), editado por el Dr. Mark Overmyer-Velazquez, y con otro sobre la historia de la literatura árabe para *The Cultural History of Reading* (Greenwood Press, 2008), editado por la Dra. Gabrielle Watling. Ha contribuido con capítulos enciclopédicos sobre César Vallejo y *Las mil y una noches* para la *Literary Encyclopedia*. También ha escrito "The Loss of the Allāh Lexicon" para *Global English: Issues in Language, Culture, and Identity in the Arab World*, editado por el Dr. Aḥmad al-Issa and Laila Dahan.

El Dr. Morrow es el autor, editor y traductor de numerosos libros, incluyendo *Arabic, Islām, and the Allāh Lexicon: How Language Shapes our Conception of God* (Edwin Mellen Press, 2006), *Shī'ite Islām: Orthodoxy or Heterodoxy* (Anṣariyān, 2006), *Amerindian Elements in the Poetry of Rubén Darío: The Alter Ego as the Indigenous Other* (Edwin Mellen Press, 2008), *Amerindian Elements in the Poetry of Ernesto Cardenal: A Contemporary Voice for an Ancient People* (Edwin Mellen Press, 2010), *Humanos casi humanos* (Eastern New Mexico University, Northern State University,

Universidad Nacional de Rosario, Universidad Argentina John F. Kennedy, 2010), *The Book of Unity: Kitāb al-Tawḥīd* (The Saviour Foundation, 2009) y *The Encyclopedia of Islamic Herbal Medicine* (McFarland, 2010). El Dr. Morrow está completando varios proyectos en el momento, incluyendo *Islamic Imagery*, además de *Shī'ite Traditions from Islamic Spain*, una obra patrocinada por el gobierno español.

Nota Preliminar

La obra de Luis Alberto Vittor, *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?* aborda muchos asuntos esenciales acerca de la división entre los seguidores de *ahl al-bayt* (la gente de la casa del profeta) y los seguidores de *ahl al-sunnah* (la gente de la tradición). El enfoque, que trasciende distintos acontecimientos del pasado, se realiza sobre los aspectos no históricos de la génesis de la adhesión, haciendo hincapié en la base esotérica, que sirve de fundamento del islam shiita, al contrario del islam sunnita, que al fundamentarse en el exoterismo hace que sus seguidores deban buscar la espiritualidad en diferentes órdenes sufíes.

Este escrito desafía la visión que prevalece entre los académicos occidentales, es decir, el argumento que supone que el islam shiita es heterodoxo y el sunnita ortodoxo. Afirma que no hay nada de no ortodoxo en el islam shiita, puesto que **los principios que dan vida e identidad a los musulmanes shiitas están profundamente arraigados en la *sunnah* del profeta, el Corán y la dispensación temporal y espiritual del legado profético transmitida tradicionalmente por el magisterio de los doce imames**.

Desde el punto de vista de la crítica cultural en que Luis Alberto Vittor enfoca al arabismo y orientalismo oficiales, **definiciones como "ortodoxia" y "heterodoxia" son denominaciones que, aplicadas al islam, resultan inapropiadas: se trata, en este caso, de imposiciones occidentales completamente falsas**. Como explica el autor, si se respeta el significado del término "ortodoxia," que significa adhesión a un cuerpo específico de creencias y enseñanzas, **los musulmanes shiitas son tan ortodoxos como los sunnitas.**1

---

[1] Nota del Editor. Por supuesto, "ortodoxia," en este caso, se define como "las creencias tradicionales de un grupo religioso, aceptadas de manera regular por la mayoría." Decir que la mayoría de los musulmanes son "ortodoxos" significa que forman parte de la tendencia dominante en el islam. No tiene necesariamente el significado de que lo aceptado con esa

El libro critica los conceptos erróneos y prejuiciosos de distintos académicos occidentales para con el islam shiita. Critica también la tendencia orientalista de interpretar el shiismo desde una visión sunnita. A diferencia de las polémicas que se ocupan del debate sunnita-shiita, este trabajo no desprecia ni degrada a los seguidores de *ahl al-sunnah*. En cambio, examina la tradición religiosa y explora el islam shiita desde su interior, basándose en los criterios propios de éste. Como resultado, logra algo de gran importancia crítica que revela la profundidad espiritual del shiismo, olvidada por muchos de sus adeptos.

La lectura de esta obra lleva a tener una mayor comprensión del designio espiritual de los elementos de la fe y de la práctica religiosa shiitas, que seguramente resultan mejor evocados durante el mes de *muḥarram*, momento en que el shiismo es visto en cierta medida a través de la lente sunnita. Cuando los shiitas conmemoran el martirio del *imām* Ḥusayn, son atosigados con críticas y cuestionamientos. Y si no comprenden a fondo sus fundamentos espirituales, se limitan,

---

característica sea totalmente correcto. Indica, simplemente, que esas personas se ubican en el interior del cuerpo islámico mayoritario, diferenciándose de quienes no coinciden con sus criterios.

Cuando el autor y el editor dicen que los sunnitas son musulmanes ortodoxos, se refieren a los seguidores de los cuatro califas bien guiados y a los plenamente respetuosos de *ahl al-bayt*. Autor y editor no consideran a los seguidores de Mu‘āwiyyah, Yazīd y otros déspotas, como *ahl al-sunnah*.

Al decir que los sufíes son ortodoxos, se refieren a los que se ocupan del *‘irfān* islámico auténtico y no del pseudosufismo. En realidad, se oponen firmemente a este último, muy diseminado en Occidente. El autor demuestra en su trabajo que algunos grupos *bahā’ī* cultivan un tipo de pseudosufismo o pseudo *‘irfān* y que ello es algo peligroso, pues no se presentan como una *tarīqah al-‘irfāniyyah al-bahā’iyyah* sino como una *ṭarīqah al-‘irfāniyyah shī‘iyyah* o como una *ṭarīqah irfānī shi‘ī.* Esta postura provoca confusión entre los occidentales que buscan conectarse espiritualmente con el *‘irfān* shiita. Ni el autor ni el editor hacen referencia alguna al sufismo contemporáneo sino al *‘irfān* tradicional de Ibn al-’Arabī, Sa’dī de Shirāz, Hāfiz, Mullā Sadrā, etc.

en el mejor de los casos, a refutaciones o en el peor, a distintos tipos de ataques en contra de los sunnitas. Ambas formas de encarar la cuestión –las críticas furibundas de unos y las respuestas desatinadas de otros– son fútiles en función del entendimiento interislámico y refuerzan la situación existente. El despeje de cualquier confusión sunnita respecto de *'Āshūrā*, no se resolverá en la esfera de lo político sino en la de lo espiritual. Como revela el trabajo de Vittor, **la dulzura o delicadeza del islam shiita debe encontrarse en los significados espirituales de los rituales exteriores**.

El capítulo sobre Mukhtār al-Thaqāfī es particularmente revelador. Aunque I.K.A. Howard nos brinda una buena interpretación histórica de Mukhtār en *al-Serat*, Vittor capta el sentido de espiritualidad que emana de su levantamiento. En palabras de Howard Zinns, un sentimiento de indignación –actualmente inexistente– da, con el paso del tiempo, un tipo de conciencia que produce cierto ultraje moral y espiritual. La lectura del escrito que tenemos en mano nos lleva a sentir el profundo sufrimiento y empatía que experimentan los shiitas por el tormento de *ahl al-bayt*.

Aunque este trabajo no es un estudio de la fe shiita, se ocupa en una medida suficiente del fundamento espiritual del imamato, del trato dado a la minoría shiita en épocas de opresión y del papel de la revolución silenciosa y pacífica como forma de protesta, algo que contrasta completamente con los modos de expresión y oposición violentos vistos en el mundo islámico de hoy día.

El estudio de Vittor no sólo no agudiza las conceptualizaciones extremistas, sino que resulta un logro de una importancia inconmensurable para los shiitas luego de la peligrosa tropelía desatada sobre Irak.[1] **Esta es una época de reconciliación, no de venganza; de unidad, no de división**. A pesar de los momentos

[1] Nota del Autor: Para comprender en cierta medida los crímenes cometidos por los mercenarios occidentales en Irak, ver el comentario del libro de Jeremy Scahill, *Blackwater: The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, aparecido en *Crescent International* de octubre de 2007.

tétricos que han sufrido y continúan sufriendo los shiitas, el transcurso del tiempo viene acomodando las cosas en una perspectiva correcta y muchas personas se están dando cuenta de la fuerza espiritual del islam shiita, obvia a través de sus súplicas, oraciones, celebraciones, comentarios coránicos y trabajos eruditos, inmersos en la espiritualidad.

El libro *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?* es muy conciso y lo principal del mismo reside en sus observaciones de una gran profundidad académica e informativa, que lo hacen de una lectura fácil para los neófitos e incluso para los desconocedores del tema. Debido a su valor académico, accesibilidad, integridad intelectual y llamado a la unidad islámica, lo recomendamos con vehemencia, a la vez que esperamos sea ampliamente difundido en función de la *da'wah* y el *tablīgh* (difusión islámica).

Prólogo Testimonial

Cuerpo y alma son los dos componentes de los seres humanos. El primero es la envoltura o corteza, el segundo el núcleo o espíritu interior. Ambos necesitan alimento así como protección. *Allāh* Todopoderoso dice: “(Juro) por el alma y por Aquél que le dio forma armoniosa y luego la inspiró para que comprenda lo que le beneficia y lo que le perjudica. Bienaventurado quien la purifica. Decepcionado, empero quien la corrompa” (91:7-10). Cada ser humano tiene el potencial de ascender a un nivel superior al de los ángeles, cima que en la creación piramidal de Dios sólo se puede alcanzar desarrollando la dimensión espiritual.

El islam guía a los humanos en los planos de la dimensión de su ser: el formal y el espiritual. El profeta Muḥammad educó a la gente en asuntos de higiene, como la limpieza, *wuḍū’* y *ghusl*, así como en cuestiones tocantes a lo espiritual. Instó a sus seguidores a ser fuertes físicamente para defenderse en el campo de batalla y también les mostró el camino espiritual para el logro de la meta celestial.

Es de lamentar que luego de su muerte la mayoría de los musulmanes fuesen incapaces de combinar ambas dimensiones –material y espiritual– en su vida religiosa. En cambio, se avocaron a distintas experiencias descentradas de lo dejado como enseñanza: desde la teoría *mu’tazilah* del libre albedrío absoluto hasta la disimulada predeterminación (*kabs*, o *iktisāb*, literalmente “adquisición”) de Ash‘arī; desde el literalismo o fundamentalismo *ḥanābilah* a las explicaciones esotéricas de los extremistas; desde la adhesión indiscriminada a los hadices por parte de los malikíes a las opiniones personales (*qiyyās*) de Abū Ḥanīfah. Eventualmente, los musulmanes sunnitas establecieron la teología *ash‘arī* y la jurisprudencia de sus cuatro imames. Sin embargo, la falta de espiritualidad en esta rama del islam dio impulso al sufismo entre ellos.

De cualquier manera, siempre existió una minoría que mantuvo, preservó y difundió la totalidad de las enseñanzas islámicas. Esta fue

la *shī'ah,* rama del islam liderada por los imames de la familia del profeta (*ahl al-bayt*). El shiismo, que emergió como el producto natural del islam, combinó lo formal de la vida material cotidiana y la dimensión espiritual. Se trata de un camino que involucra una jurisprudencia y una espiritualidad que fluyen de la misma vertiente, es decir, *ahl al-bayt*. Debe tenerse en cuenta que los shiitas, a diferencia de los sunnitas, rara vez sintieron la necesidad de formar distintas fraternidades espirituales. En la *shī'ah* se encuentran *'urafā'* (eruditos especializados en gnosis) pero no *murshidīn* (maestros espirituales) como los observados entre los sufíes.

El musulmán shiita se remite para toda su guía religiosa –desde lo teológico a lo legal, desde lo ritual a lo espiritual– a *ahl al-bayt*. Por otra parte, los shiitas pueden lograr el sendero espiritual con sólo cumplir sus rituales a conciencia. Por ejemplo, la simple recitación de la *Du'ā' Kumayl*, enseñada por el *imām* 'Alī, lleva a la *shī'ah* de un nivel básico de adoración a Dios por temor reverencial (*khawf*), al nivel de adoración a Dios por Amor (*ḥubb*). Es por eso que no nos sorprende ver que casi todas las fraternidades sufíes remontan su cadena de maestros a uno u otro de los imames de *ahl al-bayt*.

Con esto como telón de fondo, me resultó un placer leer y revisar la traducción al inglés del libro del Profesor Luis Alberto Vittor, *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?*, hecha por el Dr. John Andrew Morrow. El autor ha comprendido excelentemente las dimensiones exotéricas y esotéricas del imamato. Estoy seguro de que los lectores se darán cuenta que el sunnismo es un aspecto legalista del islam, que el sufismo es una dimensión mística espiritual y que el shiismo es el verdadero legado del islam íntegro del profeta Muḥammad (La Paz sea con él y su descendencia). Quiera Allāh Todopoderoso bendecir al escritor así como al traductor y comentarista por su muy valiosa contribución al entendimiento del islam *shī'ah*.

Ḥujjat al-islām wa al-muslimīn **Sayyid Muḥammad Rizvī**
Jaffari Islamic Center

Prólogo Encomiástico

El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia? de Luis Alberto Vittor provee una visión privilegiada y sublime del núcleo y esencia del shiismo, así como de los comienzos del islam. Escrito para un público occidental, repone al shiismo en el lugar que le corresponde, es decir, lo valida como una acabada y completa faceta del islam, antes que como una ramificación rebelde que no adhiere al núcleo de creencias y normas islámicas. En esta tarea, para establecer la legitimidad absoluta del shiismo, el autor analiza en profundidad el significado de secta y cisma en el islam.

Vittor conduce al lector hacia el nacimiento del islam y el papel protagónico del profeta Muḥammad, con el objetivo de exhibir la asociación que éste intentó crear entre la vida secular y espiritual de los musulmanes, a través de la *wilāyah* o tutela del *imām* designado correctamente. Aunque no soy musulmana, pude sentir la prolongada frustración de las generaciones que creyeron que la trayectoria del islam fue alterada por la transmisión de costumbres y creencias egoístas controladas por unos pocos hombres poderosos.

La analogía es, tal vez, una de las formas más expresivas para describir lo que los musulmanes shiitas creen que ocurrió con la elección para el califato de Abū Bakr en lugar de ‘Alī. Si se intenta que una máquina voladora aterrice en cierto cráter lunar a 238.856 millas de la tierra, en los cálculos no se pueden admitir errores mayores a una millonésima. Cualquier variación mayor significará no sólo que no aterrizará en el lugar correcto, sino que hasta puede no caer en la Luna. Creo que al designar el profeta Muḥammad a ‘Alī como su sucesor, se basó justamente en esos cálculos infinitesimales, en un completo conocimiento del Corán y su mensaje divino y en la comprensión de la debilidad humana. **La designación de ‘Alī intentó impedir la incursión del ego humano en la creciente y rápida aceptación del mensaje coránico. Al no concretarse ese designio, se modificó la manifestación del islam en las cuestiones del mundo. El mensaje y los medios o instrumentos**

permanecieron prístinos y perfectos, pero la interpretación humana fue empañada por intereses personales y por la renuencia a desprenderse del poder. Este volumen ofrece una mirada clara y racional de los eventos, las ideas y la esencia de los propósitos de Muḥammad. Para creyentes y no creyentes, es una fuente autorizada de argumentos raramente escuchados. Se trata de un aporte criterioso para un entendimiento más cabal de esta religión universal y del lugar que ocupa el shiismo en ella.

Bárbara Castleton, M.A.
Ohio University, Athens, Ohio

Nota del Editor
Sobre la génesis de la obra

Como resultado de la popularidad de *El islam shiita: ortodoxia o heterodoxia*, muchos lectores han preguntado sobre su génesis. En función de ese interés hemos considerado útil contextualizar el momento histórico en el que se lo escribió así como los objetivos últimos de la obra. Como colega y amigo íntimo del autor, tengo el privilegio de compartir mi conocimiento de lo que motivó este trabajo.

En el curso de clases y conferencias Luis Alberto Vittor hizo conocer parte del proyecto que delineaba, hasta que en 1994 decidió concretarlo. Dos episodios violentos motivaron esa decisión: las explosiones en la Embajada de Israel y en la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) ocurridas en Buenos Aires (Argentina) el 17 de marzo de 1992 y el 18 de julio de 1994 respectivamente. Ambos hechos fueron considerados por los medios de comunicación en general "ataques terroristas" y atribuidos arbitrariamente a musulmanes shiitas.

El trabajo fue redactado con cierta prisa para evitar las tergiversaciones al consuno de periodistas, especialistas y observadores internacionales, como la de decir que el islam shiita es una "secta heterodoxa" respecto al sunnismo. Asimismo, se apresuraba e enfrentar los intentos sediciosos dirigidos a producir un divorcio o alejamiento entre las dos principales escuelas de pensamiento islámicas por medio de rotular a la minoría shiita con el epíteto "el más fanático de los grupos religiosos con un historial de violencia." **Los enemigos del islam se valieron de los trágicos eventos en Argentina para catalogar a los shiitas de "fundamentalistas" y "terroristas." El objetivo era claro: tratar de aislarlos de la *ummah* (comunidad) islámica de la manera más despreciable por medio de acusarlos de ser una facción no ortodoxa compuesta de extremistas radicales.**

La perspicacia intelectual del crítico cultural argentino, sumada a su aquilatada experiencia en el periodismo contrainformativo, permitió advertir de inmediato que en Argentina se estaba montando alrededor del islam shiita una *media operation*, vale decir, una campaña publicitaria adversa o una *propaganda negra* pergeñada por los *thinks tanks* locales al servicio de los intereses multinacionales con la finalidad de desacreditar a esta minoría islámica ante la opinión pública internacional. Una *propaganda negra* consiste en un continuo bombardeo periodístico o mediático de falsas noticias continuas sobre algo o alguien por medio de la manipulación y desarticulación malintencionada de otras informaciones o documentos, cuyo objetivo es montar una campaña de desinformación.

En términos periodísticos, desinformación es remover documentos y actas dignas de crédito y sustituirías con documentos fabricados ad hoc y no dignos de crédito, para hacerlos accesibles a periódicos y medios de comunicación de masas. El propósito de la propaganda negra es formar una "opinión pública" negativa sobre algo o alguien para que no vaya a venir ninguna reacción adversa hacia quienes la han montado u organizado. Vittor comprendió que el objetivo de esta propaganda negra contra el islam shiita era utilizar medios desconcertantes, dar noticias irreprochables, tomadas del noticiario oficial, y mezclar con ellas opiniones que perturbaban y preocupaban porque eran emitidas por expertos y especialistas académicos considerados como autoridades en la materia.

La intervención de especialistas académicos, especialmente arabistas y orientalistas, en programas periodísticos populares y de interés general, fue lo que más preocupó a Vittor porque percibió sagazmente que la *propaganda negra* era presentada al mismo tiempo como noticia rebajada al nivel de la opinión pública, vale decir, no especializada o experta, y como tema de estudio de especialistas académicos cuyas opiniones en vez de aportar luz al tema tratado, lo oscurecía aun más deliberadamente para que la campaña publicitaria tuviera incluso una impactante repercusión

psicológica en el ánimo del lector u oyente de esas noticias.

De un modo sin igual, muchos orientalistas norteamericanos y argentinos hicieron *tabula rasa* con todo lo escrito acerca del shiismo desde Corbin hasta la actualidad y reflotaron posturas extremadamente hostiles que se pensaba superadas hacía mucho tiempo. Fue evidente desde el inicio que **ciertos académicos se valieron de las explosiones en Argentina para lanzar un ataque ideológico contra los musulmanes shiitas.**

Esos eruditos hicieron hincapié, con ahínco, en que los arriba nombrados se trata de una minoría fanática sectaria, instigadora o perpetradora de los más serios ataques criminales jamás sufridos en ese país, en las antípodas de la mayoría y moderada ortodoxia sunnita. Especialistas académicos, observadores internacionales llamados "expertos" en Medio Oriente, exoficiales de inteligencia y enviados militares, enfatizaron dichas características.

Como las alimañas depredadoras que salen a hacer su trabajo sórdido en las oscuras horas de la noche, estos "expertos" en islam intentaron atribuirle a la *shī'ah ithnā-'asharī* rasgos propios de otras escuelas de pensamiento shiita, como la *ismā'īliyyah* o la *zaydiyyah*, con el objeto de establecer que los shiitas son históricamente un grupo de rebeldes extremistas que nunca dudan en usar métodos radicalmente violentos contra sus enemigos. **Los hostiles al islam emplearon analogías diabólicas en su argumentación para decir que los musulmanes shiitas son todos asesinos. Por ejemplo manifestaron que al ser los *hashashīn* (asesinos) ismaelitas y éstos shiitas, cualquier shiita es un asesino potencial.**

Evidentemente, las premisas y la conclusión son falsas. Sin embargo, este silogismo tuvo el efecto buscado. La prensa, la radio y la TV hablaron enseguida de terrorismo shiita, fundamentalismo shiita y extremismo shiita. En consecuencia, resultaba imperativo que alguien demostrase que esas caracterizaciones eran el resultado de deducciones falsas o de una dialéctica amañada, con el único

objetivo de degradar a los acusados.

En un intento por hacer creíbles semejantes absurdos, algunos continúan insistiendo en que las explosiones que tuvieron lugar en 1992 y 1994 en la ciudad de Buenos Aires, fueron obra de musulmanes shiitas. En efecto, la mayoría de las enciclopedias continúan atribuyendo estos crímenes a Ḥizbullāh o a la República Islámica de Irán. No obstante, son cada vez menos los que en Argentina creen en tan arbitraria acusación.

De cualquier manera, el pueblo argentino quiere ver a los responsables entre rejas, pues produjeron muertes y destrucción. El 17 de marzo de 1992 una explosión violenta destruyó la Embajada de Israel en Buenos Aires y dañó severamente a la escuela y a la iglesia católica colindantes. 29 personas murieron de manera horrenda y 242 quedaron heridas. La televisión argentina exhibió el escenario en escombros y partes de cuerpos mutilados, como una pierna de mujer todavía calzada con una media y un zapato.

En los primeros días la investigación apuntó a "la pista islamista." Se supuso que se trataba de un ataque producido por un terrorista suicida palestino que conducía un vehículo lleno de explosivos. Se sugirió que el mismo, miembro de la Jihād Islámica, quería vengar la muerte del líder libanés de Ḥizbullah 'Abbās al-Mūsāwī junto a toda su familia. De acuerdo con esta versión, la operación de Buenos Aires había sido preparada por un grupo de paquistaníes y coordinada por Mohsen Rabbanī, Agregado Cultural de la Embajada de la República Islámica de Irán en Argentina. Según las informaciones de los medios de comunicación, Rabbani fue arrestado en Alemania un año después pero liberado por falta de evidencias. Otras informaciones dicen que sólo fue "demorado" en un aeropuerto de dicho país.

El 18 de julio de 1994 otra explosión devastó en Buenos Aires el edificio de la *Asociación Mutual Israelita Argentina* (AMIA), con un resultado de 85 muertos y 300 heridos. La investigación respecto a este nuevo hecho también intentó descubrir una pista islamista: fue

atribuido a un llamado “kamikaze” islámico de 29 años de edad llamado Ibrāhīm Ḥusein Berro, quien habría operado también con un vehículo lleno de explosivos. Pero el hermano del acusado dejó en claro que éste había fallecido en El Líbano varios años antes. Es decir, de haber existido el vehículo mencionado, su conductor no podía haber sido el susodicho. Tiempo después se libró la orden de arresto de ‘Imād Mughniyyah, miembro de Ḥizbullāh de El Líbano. Posteriormente fue arrestado en el Reino Unido el ex embajador de Irán en Argentina, Hade Soleimanpur. Pero debió ser liberado por carencia de pruebas en su contra.

Durante años y en un variado tipo de publicaciones, esos tipos de supuestos se presentaron como “acusaciones concluyentes y demostradas.” No obstante, con el paso del tiempo, algunos periodistas e investigadores hicieron sus propios análisis, resultando totalmente opuestos a los de israelíes y norteamericanos. **Incluso informes de fuerzas de seguridad argentinas achacaron esos hechos a ejecutores que actuaron en el interior de ambos sitios. Hasta se llegó a plantear que, entre otras cosas, tuvieron por objeto “remozar el judaísmo,” entendido éste como sumisión absoluta a los dictados del gobierno de Israel.** De cualquier manera, todas las variantes de ese tipo se plantearon después de que Vittor publicara su artículo en *Epimelia*.

Hoy día, a pesar de los intentos por incriminar a los musulmanes como ejecutores de las explosiones, la hipótesis sobre “el terrorismo islámico” ha perdido credibilidad casi por completo. La pista islamista, simplemente, resulta incompatible con la verdad. Si bien ahora se puede hablar de esos eventos de manera más calma y objetiva, el único individuo que en aquellos momentos se atrevió a defender al islam shiita, frente a una opinión pública occidental bastante adversa, fue Luis Alberto Vittor.

Al igual que el profeta Yaḥyā, fue una voz solitaria clamando en el desierto, lo que lo exponía a las críticas, las amenazas y el peligro físico. A diferencia de algunas autoridades islámicas formales que permanecieron inmóviles, convirtiéndose en cómplices con su

silencio, **Vittor hizo oír su voz y escribió un fundado alegato —en defensa de la ortodoxia y ortopraxia del islam shiita y su legitimidad espiritual— en un momento en el que hacerlo era riesgoso porque se asociaba, explícita o implícitamente, a una supuesta minoría musulmana de "extremistas" y "terroristas."** Motivado por su deber moral y su probidad intelectual produjo el presente trabajo, confiando en la protección de Allāh Todopoderoso y en la solidaridad de los musulmanes de a pie, simples creyentes sin poder ni influencia política. Seguramente, este es el mayor valor de la obra. ***El islam shiita: ortodoxia o heterodoxia*** **debe ser visto como un trabajo al servicio de la defensa de los seguidores de *ahl al-bayt*.** Y vale la pena tener presente que en aquél momento ningún orientalista, arabista o islamólogo, en Argentina o en el mundo, fue capaz de defender el derecho de presumirse inocentes de los que habían sido infundadamente acusados sin procesos penales ni evidencias probatorias.

Al arreciar las acusaciones desde todos los flancos en contra de los shiitas, algunos sunnitas se distanciaron de ellos haciéndose eco de los argumentos de los enemigos del islam, alegando que, en verdad, eran extremistas sectarios (*ghulāt*). Como si eso no fuese suficiente, se acusó a los shiitas conversos de tener conexiones con terroristas islámicos de inspiración iraní y se elaboraron tesis en tal sentido para "ganarse la simpatía" de Occidente y poner distancia de los seguidores de *ahl al-bayt*.

Como resultado de esas actitudes muchos shiitas, argentinos y extranjeros, sufrieron severos actos de discriminación. Además, algunos tuvieron que dejar sus trabajos y otros se vieron forzados a abandonar la universidad. En cualquier caso, shiita se transformó en sinónimo de terrorista y criminal. A tal punto llegó el miedo en esos días, que a la única mezquita shiita de la ciudad de Buenos Aires concurrían menos de una decena de hermanos, la mitad de ellos conversos.

Orientalistas como Bernard Lewis no sólo no salieron en defensa de los musulmanes shiitas falsamente acusados de violentos,

sectarios y terroristas, **sino que echaron más leña al fuego, afirmando que existía una continuidad histórica y un lazo ideológico entre los "musulmanes asesinos" (es decir, los ismā'īlītas) y los "fundamentalistas o extremistas shiitas" contemporáneos, es decir los yafaríes.** Para aquellos que chapalean en la deshonestidad académica, los shiitas no eran más que una minoría socialmente inadaptada cuyos únicos medios de expresión son la violencia y el terrorismo.

Al leer *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?*, es importante recordar el contexto en el que se forjó: **cuando los enemigos del islam intentaban dividir a la *ummah* (comunidad islámica), su autor se lanzó a evidenciar que los shiitas, aunque minoría, eran tan ortodoxos como los sunnitas. Además, demostró que el islam shiita es el único grupo que se mantuvo fiel a la palabra de Allāh y a la voluntad del profeta Muḥammad, es decir, a las dos cosas valiosas y queridas (los dos tesoros) que nos dejaba éste como la mayor herencia: el Corán y la familia de su descendencia.**

El escritor se había propuesto como meta exponer la verdadera ubicación de los shiitas en el islam y restablecer la armonía entre ellos y los sunnitas, puesto que grandes intereses en contrario etiquetaban a un grupo como ortodoxo y al otro como sectario, heterodoxo, extremista y herético. Es por eso que dedica una parte importante de lo redactado a la explicación de por qué es inapropiado rotular a los musulmanes de "fundamentalistas."

El contexto y las circunstancias extraordinarias en las que fue escrito el libro, hacen que se lo aprecie de una manera especial. **Se trató de una voz aislada, aunque estridente, denunciando, en las condiciones más adversas, una intensión aviesa, poniendo así al descubierto los intereses creados enmascarados en actitudes supuestamente académicas que buscaban definir al islam shiita como radical, sectario y una forma heterodoxa del islam, para negarlo como expresión tradicional de su ortodoxia y ortopraxis.**

El autor ha aceptado que su obra sea comentada bajo la condición de que no pierda nada de su carácter reflexivo respecto al contexto socio-histórico en el cuál fue elaborado. Si el comentario alterase

ciertos conceptos y reflexiones, socavaría el verdadero objetivo del trabajo, reduciéndolo a una discusión teórica insustancial, hueca. Sin lugar a dudas, el escritor busca demostrar que las pretensiones de los detractores del islam shiita son falsas e ilógicas y que el hecho de que éste tenga un status de minoría no implica, desde el punto de vista islámico, que represente una secta en el sentido occidental y cristiano del término.

Los eventos de 1992 y 1994 ocurridos en la ciudad de Buenos Aires no son algo del pasado. Los intentos de implicar a los musulmanes shiitas como ejecutores de los mismos mantienen su vigencia. Aunque han pasado catorce años desde que este trabajo fuera publicado por primera vez, su importancia no ha decrecido Lo demuestran sus varias reediciones como artículo, sus dos ediciones inglesas impresas en papel, sus dos ediciones en soporte digital, una en español y otra en inglés, su primera edición en español como libro impresa en papel y los proyectos académicos de traducirlo al francés y a otras lenguas. La atención que ha recibido por parte de investigadores académicos y críticos especializados tanto argentinos como extranjeros.

Y sobre todo, lo más importante, que es considerado como una obra que, al decir autorizado del Sayyid Muḥammad Rizvī y otros *‘ulamā’* o sabios musulmanes, ha comprendido excelentemente, como ninguna otra obra escrita por un autor occidental, las dimensiones exotéricas y esotéricas del imamato, los alcances metafísicos de sus doctrinas y las causas metahistóricas del surgimiento histórico del islam shiita como un grupo minoritario y distinguido al erigirse como sostenedores y defensores del derecho legítimo a la sucesión profética de los imames de *ahl al-bayt*, en tanto que depositarios o albaceas espirituales de la la *wilāyah* muhammadiana. Y si a todo ello añadimos, además, que es una obra que se ha distribuido con éxito en todo el mundo islámico, incluso en África y el Subcontinente Asiático, y que ha sido incluida en la bibliografía de varios programas académicos en Irán se comprenderá que estamos ante una obra que justifica su merecida difusión y constante reedición como una obra clásica que es única en su género.

Dr. John Andrew Morrow
Profesor Asociado de Español, Francés y Estudios Árabes Islámicos
Coordinador del Departamento de Lenguas Extranjeras
Minot State University

Estudio Introductorio:
Las bases de la unidad islámica

Teniendo en cuenta el corriente conflicto sunnita-shī‘ah que tiene lugar en Medio Oriente y en muchas partes del mundo islámico, *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?* de Luis Alberto Vittor, no podría haber llegado en un momento más oportuno. Revisando las causas históricas y metahistóricas que produjeron una confrontación polémica en el pasado, y analizando las fuentes y testimonios tradicionales desapasionadamente para poder evaluar los hechos con la necesaria objetividad científica, el arabista e islamólogo argentino demuestra que **la grandeza del islam shiita no reside en la denigración del islam sunnita**, pues lo que intenta no es separar a la minoría de la mayoría sino señalarla como un sector política y espiritualmente bien distinguido que existía desde la época del profeta Muḥammad y de los primeros imames. Como todo verdadero especialista científico, comprende que no es necesario injuriar o denostar a los compañeros o a los tres primeros califas para exaltar a los doce imames de *ahl al-bayt*, ya que son intrínsecamente excelentes. No hace falta rebajar o menospreciar a los imames de las escuelas de jurisprudencia sunnita para elogiar o ensalzar al *imām* Ja‘far al-Ṣādiq, grande por sí mismo y que dejó como legado legiones de eruditos.

A diferencia de autores que defienden o justifican al islam shiita de manera que contente a los musulmanes sunnitas, el enfoque de Vittor parte de una posición rigurosa y examina la tradición espiritual shiita en su esencia y según sus propias estipulaciones jurídicas. No se disculpa por las creencias y prácticas shiitas y no acepta componendas en lo que hace a los principios. Como miembro de una comunidad académica, sabe que no es necesario asumir una actitud exaltada ni **convertirse en un apologista del shiismo en detrimento del sunnismo.** Bastarán con presentar las evidencias históricas o citar los testimonios orales (*hadices*) acreditados y legitimados por la principal rama del islam para que sea el propio lector quien juzgue y

decida. Como investigador honesto, objetivo e imparcial, trata a ambos con respeto, pues los ve como complementarios: **no habría shiismo sin sunnismo, y no habría sunnismo sin shiismo**.

Demostrar la ortodoxia y ortopraxia del islam shiita constituye, sin duda, un difícil reto. Vittor acepta el desafío de remontarse a sus propios orígenes, estudiando y analizando la trayectoria concreta de su surgimiento y continuidad históricos a través de los propios testimonios orales tradicionales. La tradición oral profética, recogida y transmitida a través de diversas cadenas de relatores, nos brinda elementos para comprender las maneras en que los primeros musulmanes recuerdan y construyen sus memorias. Se trata de un método mnemotécnico que crea sus propios testimonios, narraciones orales que son por definición diálogos explícitos sobre la memoria de los hechos acontecidos en los comienzos mismos del islam, por esta razón Vittor no pierde nunca de vista que el investigador debe confrontar esas mismas fuentes triangulando entre las experiencias pasadas y el contexto presente y cultural en el que se los recuerda.

Los testimonios orales no son un mero registro, más o menos adecuado de hechos del pasado. Por el contrario, se trata de realidades culturales complejas que deben ser comprendidas y estudiadas a la luz de sus propias coordenadas espacio temporales, vale decir, en su propio contexto sociohistórico, de modo que al examinar las memorias privadas, individuales y públicas, las experiencias y hechos del pasado, el investigador debe tener mucho cuidado de no contaminar esos testimonios con los propios prejuicios culturales que subyacen a cierto tipo de posicionamientos reduccionistas y enfoques sesgados.

En otras palabras, el análisis e interpretación de los testimonios tradicional de la historia oral islámica muchas veces están profundamente influidos por discursos y prácticas del presente y pertenecen a la esfera de la subjetividad del propio investigador que las examina. Por esta razón, principalmente, cuando Vittor dirige sus profundas y agudas críticas culturales a cierto tipo de arabismo y orientalismo lo primero que les reprocha es su invencible tendencia

al reduccionismo y a la simplificación. Lo siguiente que pone de relieve es el sesgo del investigador académico que en este caso está implícito en el marco teórico rígido que utilizan para juzgar determinados hechos históricos sin considerar en ningún momento la posibilidad de explorar hipótesis alternativas, pese a que el escrutinio de las tradiciones orales dejan abiertas muchas líneas que no se han investigado.

Las dificultades para la comprensión y producción de conocimientos que Vittor detecta en cierto arabismo y orientalismo lo ha llevado a encontrar una respuesta en la noción de “obstáculo epistemológico” formulada por Bachelard. Recordemos que, para Bachelard, en la formación del espíritu científico el primer obstáculo es la experiencia básica. Esto carga de subjetividad las observaciones y se pueden tener concepciones erróneas, ya que las cosas se ven tal como nosotros queremos verlas y no como realmente son. Los obstáculos epistemológicos son todos aquellos entorpecimientos y confusiones que se experimentan durante el acto de conocer. Estos obstáculos tienen un fuerte componente psicológico, manifestación del dominio de un espíritu conservatista por sobre un espíritu formativo: el conocimiento adquirido proporciona una sensación de bienestar, de poder sobre la naturaleza y las cosas. Reconocer que lo que se creía saber en realidad era erróneo provoca en la persona inseguridades y conflictos. Bachelard, no obstante, señala que esa es la forma de acceder al conocimiento: se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza la espiritualización.

En el intento de encontrar una razón general como causa de un fenómeno religioso encuentra Vittor uno de los principales obstáculos epistemológicos de cierto arabismo y orientalismo. A algunos arabistas y orientalistas Vittor podría dirigirles aquel reproche que Voltaire enderezó contra Antoine Le Camus cuando le acusó de no construir con espíritu la "medicina del espíritu" o, lo que es lo mismo, de practicar una ciencia humana sin sentido de humanidad. No otra cosa puede ocurrir cuando los objetivos del

trabajo científico no se subordinan a las necesidades básicas humanas, es decir, cuando sus objetivos no están al servicio del hombre sino al de un minúsculo puñado de intereses que trata de mantener sus privilegios.

De una manera que consideramos magistral, el investigador argentino no teme abordar asuntos controversiales derivados de los primeros días de la historia islámica, pero más que ocuparse de las cuestiones de la fe, busca poner de relieve la importancia que el *imāmah* (imamato) y la *wilāyah* han tenido para el shiismo a través de toda su historia. Sólo comprendiendo que la apertura de la *wilāyah* se relaciona con el cierre de la *nubuwwah* (profecía) y que la primera es continuidad histórica y despliegue espiritual completo de la segunda, los musulmanes sunnitas estarán listos para leer a Tijanī. Pero el importante trabajo de éste no se ubica necesariamente en la primera línea de la *da'wah*.

Muchos musulmanes shiitas parecen olvidar que **la *taqiyyah* es una forma de prudencia** y que el aprendizaje debe ser escalonado. Como ha dicho el *imām* Ja'far al-Ṣādiq: "Este asunto (*amr*) [El imamato y el significado esotérico de la religión] está oculto (*mastūr*) y velado (*muqanna'*) por un acuerdo (*mīthāq*), y cualquiera que lo devele será deshonrado por *Allāh*" (Kulaynī). Es mejor omitir algunas cosas cuando se trata con potenciales enemigos de *ahl al-bayt*. El *imām* Ja'far al-Ṣādiq advirtió:

> Mantengan nuestro asunto secreto, y no lo divulguen, porque *Allāh* exaltará en este mundo, y pondrá luz entre sus ojos en el próximo, guiándolo al Paraíso, a quien lo guarde y no lo revele…. (Pero) Allāh deshonrará en este mundo y quitará la luz de entre sus ojos en el próximo, al que divulgue nuestro asunto y decretará para él la oscuridad que le conducirá al Fuego…La *taqiyyah* es de mi religión, y de la religión de mi padre, y quién no la observe no tiene religión…Es necesario profesar la religión en secreto y es necesario profesarla abiertamente… el que revela nuestros asuntos es el que los niega. (Kulaynī)

El *imām* Ja'far al-Ṣādiq también condenó a aquéllos que divulgaron los secretos de la *wilāyah* de *Allāh* entre la gente común, diciendo: "Nuestro secreto fue preservado hasta que llegó a las manos de los hijos de Kaysān, quienes lo comentaron en los caminos y en los poblados de Sawād" (Kulaynī).

El *imām* Ja'far al-Ṣādiq advirtió a sus seguidores: "**Teman por su religión y protéjanla** (lit., cúbranla con un velo**) con la *taqiyyah* porque no hay fe en aquellos en los que no hay *taqiyyah*"** (Kulaynī). También aconsejó a sus seguidores: "Guarden las apariencias mezclándose con la gente (es decir, los enemigos), pero opónganseles interiormente en tanto el emirato sea una cuestión discutible" (Ṣadūq). El *imām* siempre evitó la controversia y el conflicto y dijo: "En verdad, cuando oigo a un hombre en la mezquita insultándome, me oculto detrás de un pilar, de modo que no me vea" (Ṣadūq). En una ocasión, Zakarīya ibn Sābiq estaba enumerando los imames en presencia del *imām* Ja'far al-Ṣādiq. Cuando el compañero llegó al nombre de Muḥammad al-Bāqir, fue interrumpido por el *imām*, quién dijo: "Lo dicho es suficiente para ti. *Allāh* ha afirmado tu lengua y ha guiado tu corazón" (Kulaynī). El *imām* también manifestó: **"En verdad, la diplomacia (*al-ri'ā'*) con un verdadero creyente es una forma de *shirk* (politeísmo); pero con un hipócrita en su propia casa, es adoración"** (Ṣadūq). Estas tradiciones no nos dicen que los musulmanes shiitas constituyan un tipo de secta esotérica secreta y sean insinceros. Expresan, simplemente, que no deberían ser estúpidos y que sólo tienen que compartir sus creencias con una audiencia receptiva, para evitar la provocación y la enemistad.

El *imām* Ja'far al-Ṣādiq instó a los shiitas a rezar con los sunnitas y no a promover la división y el conflicto: "Quien reza con ellos en la primera hilera, es como si rezase con el profeta en la primera hilera" (Ṣadūq). **El *imām* alentó a los shiitas a tratar a los sunnitas como hermanos**: "Visiten a sus enfermos, atiendan sus funerales, y recen en sus mezquitas" (Ṣadūq). Dado que la imagen del jefe espiritual se vuelve negativa cuando quienes adhieren a él se

comportan de manera inapropiada, el *imām* dijo a sus seguidores: "Conviértanse en ornamento para nosotros y no en una deshonra" (Ṣadūq). También los llamó a estimular la benevolencia entre todos los musulmanes: **"Tenga *Allāh* misericordia con la persona que inculca la amistad y no promueve la desunión entre nosotros"** (Ṣadūq). Este espíritu shiita de unidad islámica fue exhibido por *'allāmah* Sharaf al-Dīn al-Mūsāwī, quién determinó que los shiitas del Líbano debían celebrar el natalicio del profeta el mismo día que los sunnitas. El *imām* Khumaynī fue más allá al declarar como la Semana de la Unidad Islámica ese período que encierra dicho natalicio.

En veinte años de activismo islámico, hemos observado que trabajos tolerantes, corteses, gentiles y convincentes –como *al-Muraja'āt* de *'allāmah* al-Mūsāwī–, resultan mucho más efectivos que la crítica mordaz. También hemos comprobado que **la herramienta más efectiva en la *da'wah* shiita, son los escritos de los propios imames**: el *Nahj al-balāghah* del *imām* 'Alī ibn Abī Ṭālib; la *Sahifah al-sajjadiyyah* del *imām* 'Alī Zayn al-'Abidīn; la *Linterna del sendero* del *imām* Ja'far al-Ṣādiq; al igual que biografías que demuestran la hondura del conocimiento de los imames y su profunda sabiduría y piedad, como *El libro de la guía* del *shaykh* al-Mufīd.

Muchos musulmanes shiitas debieran ser prudentes y actuar de acuerdo a lo que se les enseña de la tradición, exhibir las verdaderas características de los seguidores de *ahl al- bayt*, vivir acorde al islam y guiar con el ejemplo. **Los mejores conversos al islam shiita nunca recibieron un libro. Fueron movidos por la piedad y sabiduría de musulmanes shiitas, por su amor y apego devotos al profeta y a su familia.** Por otra parte, tendría que comprenderse que la difusión formal del islam es *wājib kifāyah*, o sea, una obligación para ciertos miembros de la comunidad. Estos, por supuesto, debieran ser conocedores, competentes y cualificados en la materia. El profeta y los imames siempre advirtieron que nunca se debe discutir con el ignorante. Para asegurar que el islam estuviera

representado correctamente, los doce imames entrenaron a diversos seguidores suyos para la tarea de hacer conocer la fe de manera adecuada.

Cualquier catedrático de economía nos puede explicar por qué, invariablemente, no es buen negocio atacar al rival. El buen publicista comercial jamás señala las fallas de otro. Además de no estar permitido en los mejores medios de comunicación, nunca es una buena política. Los propósitos egoístas, siempre evidentes, son injustos, descorteses e impropios del musulmán y contrarios al Corán. Dice *Allāh* Todopoderoso: "Invita (a todos) al Camino de tu Señor con sabiduría y una buena exhortación, y argumenta con ellos de la mejor manera…" (16:125). El Altísimo también manifiesta: "No insultéis a los que ellos invocan en lugar de invocar a Allāh, no sea que, por hostilidad, insulten a Allāh sin conocimiento" (6:108). **Si a los musulmanes les está prohibido burlarse de las creencias de los politeístas, la prohibición es aún mayor cuando se refiere a las creencias de otros musulmanes.**

Aunque la difusión de conceptos negativos tenga algunas ventajas, puede inducir a respuestas agresivas hacia quien los emite. Es decir, las agresiones escritas o verbales hacia otros pueden obtener un cierto tipo de apoyo en determinados sectores de la población, pero también ganarse la antipatía de las personas no sectarias e indignar a los agredidos, cosas que llevan a la radicalización innecesaria de las posiciones. O, peor aún, producir una reacción violenta, destructiva y mortal. Aunque algunos sunnitas y shiitas pueden prometerse no recurrir a conceptos agresivos al discutir sus diferencias, la promesa es abandonada a menudo rápidamente cuando el oponente "adopta una posición negativa," lo cual incita a una escalada de vindicaciones en un tono poco propicio para el entendimiento.

Además, esa forma de discusión negativa es completamente no académica cuando los defensores de un campo presentan información retorcida o tergiversada, bajo el pretexto de sacar a la luz aspectos negativos ocultos. Quienes proceden así no pueden participar en el debate sunnita-shiita, porque parten desde una posición errónea y

absolutamente sectaria, que lleva a la desunión y no a la unión. No están interesados realmente en el diálogo interislámico. Preparan sus argumentos como abogados a quienes sólo les interesa ganar la discusión antes que alcanzar la verdad. Se concentran en ser expeditivos y ocurrentes, antes que en analizar desprejuiciadamente lo que se plantea. Utilizan estratagemas retóricas, tales como poner en boca de su oponente cosas fácilmente rebatibles o recurrir a argumentos amañados con el objeto de insinuar que el mismo sostiene determinadas ideas.

El sexto *imām* era muy crítico de los debates superfluos de habilidosos gimnastas verbales: "Al debatir, cuanto más cerca estás de la verdad y la tradición, con la autoridad del profeta, más lejos estás de ella: mezclas la verdad con lo que es falso. Un poco de verdad basta para lo que es falso" (Mufīd). Sin un juez o moderador que mantenga disciplinadas a las partes, el debate sunnita-shiita pronto degenera en calumnia, injuria y/o deformaciones. Esta forma de proceder no beneficia en nada a la *ummah* islámica y sí incrementa la tensión entre las comunidades sunnita y shiita, además de entregarles a los enemigos de la fe islámica todas las facilidades para introducir división y conflicto entre los musulmanes.

La misma idea de "disputa" entre sunnitas y shiitas es descarrío, en la medida que dicho término implique que las partes intentan derrotarse una a la otra. Es tonto creer que una parte pueda "ganar" realmente el debate, después que los musulmanes se han polarizado en dos campos por aproximadamente 1500 años. **Debería descartarse la idea de una disputa o querella sunnita-shiita y reemplazarla por el diálogo interislámico.**

Para que shiitas y sunnitas se encaminen a la reconciliación, deberían reconocer que toda posición extrema y polarizada sólo va a agravar el conflicto. Para comenzar, todos los musulmanes, shiitas, sunnitas e ibadíes, deben dejar de maldecir a los verdaderos compañeros del profeta o hacerlo entre sí, ya que ese accionar incrementa la animosidad. Hemos visto a salafitas insultar a Fātimah, a 'Alī, a Ḥasan, y a Ḥusayn; a musulmanes sunnitas insultar a los

shiitas de *ahl al-bayt;* a los shiitas duodecimanos insultar a los tres primeros califas sunnitas; a los ismaelíes insultar al *imām* Mūsā; a los sufíes insultar a los sunnitas y a los ibadíes insultar al *imām* ‘Alī. No cabe la menor duda de que ese comportamiento debe cesar absolutamente. El *imām* Ja‘far al-Ṣādiq advirtió: **“No los injurien, no sea que injurien a vuestro ‘Alī.”** Debido a que se cosecha lo que se siembra ya es momento de una tregua, sino de un tratado de paz perpetua.

Cualquier historiador de los comienzos del islam es conciente de que los compañeros del profeta tuvieron sus diferencias, se maldijeron unos a otros y se mataron entre sí. Seguramente, lo que menos quieren quienes están en sus cabales es perpetuar la conducta beligerante *ad-eternam*. El debate sobre quién estaba en lo correcto y quién estaba equivocado, es algo que tiene que tratarse entre cuatro paredes y no públicamente, para evitar las reacciones desmedidas. **Los musulmanes necesitan permitirse el perdón de sus equívocos, dejar a un lado las diferencias y avanzar en todo lo que apuntala la unidad.**

En el transcurso de 1400 años de sectarismo sunnita y shiita, las posiciones se polarizaron y las diferencias se arraigaron profundamente. Esto debe superarse. Posiblemente la mayoría de los musulmanes crean que en los inicios del islam hubo coherencia plena, pero no fue así. Deben aceptar que hay cosas sin resolver y moverse de las áreas oscuras a las grises para dar lugar, de esa manera, a procesos superadores.

Si tanto shiitas como sunnitas son sinceros en la búsqueda de la reconciliación y quieren dar comienzo a un diálogo fructífero, deben tratarse respetuosamente. Cada sector debe reconocer sus desaciertos, pues ambos agraviaron y fueron agraviados. Los musulmanes necesitan poner coto a la beligerancia entre hermanos y dar lugar al perdón, dejar a un lado lo emocional o moderarlo con la inteligencia, no buscar probarse mutuamente que están equivocados. Deben unirse en base a los valores y las creencias comunes.

Quienes observan o estudian el islam desde fuera del mismo ven únicamente musulmanes. Es decir, en principio no captan las diferencias entre sus distintos grupos. Y si examinaran las cuestiones de *'aqīdah* entre los mismos, les costaría encontrar fundamentos para la división. Los musulmanes sunnitas creen en:

***Tawḥīd*: La unicidad de Dios**

Nubuwwah/Risālah: La profecía y los mensajeros

***Kutub*: Los libros divinamente revelados**

***Malā'ikah*: Los ángeles**

***Qiyyāmah*: El Día del Juicio**

***Qadr*: La predestinación**

También son afectos a unir fe y creencia en los cinco pilares del islam, que consisten en:

***Shahādah*: La declaración de fe**

***Ṣalah*: La oración**

Ṣawm*: El ayuno en *ramaḍān

***Ḥajj*: La peregrinación a La Meca**

***Zakah*: La limosna**

Los teólogos shiitas duodecimanos prefieren separar el credo de la práctica, por lo que establecen dos enumeraciones: la de los fundamentos de la fe y la de las ramas de la fe.

***Uṣūl al-Dīn* (Fundamentos de la fe)**

***Tawḥīd*: La unicidad de Dios**

***'Adl*: La justicia divina**

***Nubuwwah/Risālah*: La profecía y los mensajeros**

***Imāmah/Wilāyah*: El gobierno de los imames**

***Qiyāmah*: El Día del Juicio**

***Furu al-Dīn* (Ramas de la fe)**

***Ṣalah*: La oración**

***Ṣawm*: El ayuno en ramadān**

***Ḥajj*: La peregrinación a Makkah**

***Zakah*: La limosna**

***Khums*: El aporte que se entrega al sabio de la comunidad y que representa una quinta parte de ciertos bienes y riquezas**

***Jihād*: La lucha**

***'Amr bi al-ma'ruf*: La recomendación de lo bueno**

***Nahī 'an al-munkar*: La prohibición de lo malo**

***Tawallī*: El apego a ahl al-bayt**

Tabarrī*: Guardar distancia de los enemigos de *ahl al-bayt

La *zaydiyyah* comparte, prácticamente, las mismas creencias de la *ithnā-'ashariyyah*. La diferencia principal entre ambos grupos reside en la concepción que tienen del imamato y en que la *fiqh* (jurisprudencia) *zaydiyyah* está más próxima a la *fiqh* sunnita *ḥanafī* y *shafi'ī*, con algunos elementos de la *shī'ah ja'farī*.

Los teólogos *ismā'īliyyah* han organizado sus creencias en siete pilares del islam, que consisten en:

***Wilāyah*: El gobierno de los imames**

***Ṭaharah*: La pureza**

***Ṣalah*: La oración**

***Zakah*: La limosna**

Ṣawm*: El ayuno en *ramadān

***Ḥajj*: La peregrinación a Makkah**

***Jihād*: La lucha**

Los teólogos ibadíes han organizado sus creencias en los siguientes cinco pilares:

***Tawḥīd*: La unicidad de Dios**

***‘Adl*: La justicia divina**

***Qadr*: La predestinación**

***Wilāyah*/*Tabarrī*: La vinculación con los musulmanes y el alejamiento de los infieles.**

***‘Amr*/*Nahī*: La recomendación de lo bueno y la prohibición de lo malo; la implementación del imamato cuando sea posible**

Como puede apreciarse en esta revisión sumaria, todos los musulmanes coinciden en los siguientes artículos de fe:

***Tawḥīd*: La unicidad de Dios**

***Nubuwwah/Risālah*: La profecía y los mensajeros**

***Qiyyāmah*: El Día del Juicio**

Aunque los no sunnitas no enumeran entre lo que creen, los libros divinamente revelados (*kutub*) ni los ángeles (*malā’ikah*), constituyen aspectos fundamentales del dogma de cada grupo. Si no son citados como artículos individuales, es porque se asume que forman parte de la creencia en Dios y en Sus profetas.

Los ibadíes y algunos sunnitas agregan la *qadr* o predestinación en sus artículos de fe, mientras que otros grupos hacen hincapié en el libre albedrío. Asimismo, los ibadíes, junto con los grupos shiitas, se concentran en la *‘adl* o justicia divina, mientras que algunos sunnitas insisten en la *qādir* u omnipotencia. Esta distinción es el resultado de diferencias filosóficas: los sunnitas enfatizan la omnipotencia de Allāh por sobre Su justicia, mientras que los shiitas destacan la justicia de Allāh sobre su omnipotencia.

En la práctica, las diferencias jerárquicas entre los atributos divinos son casi inexistentes y no implican un factor que sea decisivo para el éxito o fracaso del musulmán. De hecho, la mayoría de éstos son

completamente inconcientes de tales sutilezas filosóficas. Para ser musulmán hay que creer en la *tawḥīd*, en que Muḥammad es el último mensajero de Allāh, en los ángeles y en el Día del Juicio. Y no se deja de serlo por el hecho de priorizar los atributos de Allāh de manera diferente, pues, lo único que hace, es, simplemente seguir una u otra escuela filosófica islámica.

La *shī'ah ithnā-'ashariyyah*, la *shī'ah zaydiyyah*, la *shī'ah ismā'īliyyah* y la *'ibādiyyah* creen en el imamato aunque sus cadenas de imames son diferentes, así como sus categorías, atributos y capacidades. La creencia shiita e ibadíe en el imamato es similar en muchos aspectos a la creencia sunnita en la *Khilāfah*. Ya sea que se trate de un *imām* o un califa que heredó el titulo o fue elegido, ya sea que se trate de un líder virtuoso o un *imām* infalible, los musulmanes sunnitas, shiitas e incluso los sufíes, creen que alguna forma de autoridad religiosa, tanto espiritual como política, debería gobernar a la *ummah* y establecer la *sharī'ah*.

Como puede verse, **todos los musulmanes comparten los mismos conceptos, creencias y prácticas religiosas.** Creen en Allāh, el Uno Divino, en la profecía, en el Día del Juicio, en los ángeles y en los libros revelados. Rezan, ayunan, hacen la peregrinación a la Meca y realizan actos de caridad. Aunque los sunnitas no enumeren el *khums*, la *jihād*, el alentar lo bueno y prohibir lo malo, aceptan que se trata de obligaciones religiosas. Aunque el *naṣibī* o enemigo de *ahl al-bayt* rechace la obligación de amar a la familia del profeta y la prohibición de tener tratos con aquellos que odian a la familia del profeta, el sunnita auténtico los ama y bendice. Evidentemente, todo musulmán verdadero sigue la *shar'īah,* sea sunnita, ibadíe, shií *ithnā-'asharī*, shií *ismā'īlī*, shií *zaydī*, o *ṣūfī*.

Aunque la mayoría de los sunnitas y gran cantidad de shiitas duodecimamos consideran a los ismaelíes fuera de la congregación islámica porque no hacen *ṣalah,* no ayunan durante el mes de *ramaḍān* y no realizan el *ḥajj*, no se puede considerar *kuffār* a todos sus miembros. Los *nizarī*, seguidores del Aghā Khān y aproximadamente el 90% de los ismaelíes, creen, al igual que

algunos grupos sufíes, que la ley islámica (*sharī'ah*) ya no se aplica. Se han extraviado y en muchos sentidos están fuera del islam. Sin embargo, puesto que profesan la *shahādah* habría que animarlos a rectificar su camino, cumplir con las cinco oraciones diarias, ayunar en *ramaḍán*, realizar la peregrinación e integrarse completamente a la *ummah* islámica.

Debería recordarse que hay shiitas duodecimamos, sunnitas y sufíes que no rezan, no ayunan, no comen *ḥalāl* y cometen toda clase de *ḥarām,* en tanto insisten en que la fe es suficiente para su salvación. Los musulmanes deberían ser cuidadosos y no arrojar a todos los ismaelíes a la misma bolsa, dado que los *musta'alī*, y sus vástagos los *dāwūdī bohra* (seguidores de la escuela de jurisprudencia *fāṭimī*), observan la *sharī'ah* y se ubican cerca de los *ithnā 'asharī* en la fe y de la jurisprudencia *ja'farī* en la práctica.

Si entre los musulmanes sunnitas, shiitas, ibadíes y sufíes existen algunas diferencias, son relativamente menores y giran en torno de aspectos de la práctica religiosa. Los musulmanes necesitan reconocer y respetar sus diferencias técnicas ínfimas, recordando que la jurisprudencia no es una meta en sí misma, sino un medio para alcanzar la meta, es decir, el recuerdo de Allāh Todopoderoso. Si bien es de gran importancia la observación de las prácticas islámicas, muchos se concentran en la forma de adoración y la consideran antitética con la esencia de la adoración.

Ciertamente, unidad islámica no significa uniformidad ni que todas las escuelas de *fiqh* (jurisprudencia) deban fusionarse en una. Significa, simplemente, que hay más de un método para orientarse por el "camino correcto" para hacer las cosas, que los juristas discrepen en diversos enfoques al basarse en diferentes interpretaciones del Corán y la *sunnah* así como en distintas metodologías. Los jurisconsultos están de acuerdo en que cada norma es "correcta" para el jurista que la establece y que cada opinión es "correcta" para el que la vierte. Es decir, un asunto puede ser visto como *ḥarām, makruh* o *ḥalāl* (prohibido, objetable o

permitido), según quién lo juzgue, por lo que las posibilidades de opiniones o criterios distintos son enormes.

Tomemos la cuestión del consumo de carne de *ahl al-kitāb* (la gente del libro). La mayoría de los eruditos sunnitas opinan que el musulmán puede comer carne de animales sacrificados por cristianos o judíos. Se basan en el siguiente versículo coránico: "…Se os permite el alimento de quienes han recibido la escritura, así como también se les permite a ellos vuestro alimento…" (5:5) En cambio, otros eruditos sunnitas dicen que aunque los musulmanes tienen permitido el alimento de cristianos y judíos, es preferible comer carne *ḥalāl* de estar disponible. Un tercer grupo de sunnitas prohíbe directamente el consumo de cualquier carne no sacrificada con el rito islámico. Y dice que, en la actualidad, los cristianos y los judíos no son realmente "gente del libro" que ya no sacrifican animales en el nombre de Allāh (condición para que la carne sea *ḥalāl*) y que no hay garantía de que en países no musulmanes los animales sean sacrificados por cristianos o judíos. Es decir, ese trabajo lo pueden hacer sin problemas, agnósticos, ateos, politeístas u otros no creyentes. Además, los cristianos no degollan a los animales según la *sharī'ah*, cortando sus gargantas con un cuchillo agudo. Al contrario, los mataderos "cristianos" matan a los animales con una pistola, con un cuchillazo en la nuca, por un clavazo en el cerebro, por un golpe en la cabeza e incluso por vía del gas tóxico. Los eruditos shiitas duodecimamos siempre fueron unánimes en que la carne de judíos y cristianos es *ḥarām*. Sus razones, de todas maneras, están basadas en la interpretación de distintos términos. Por ejemplo, leemos en la traducción del Corán de Mir Aḥmad 'Alī:

> De acuerdo con el *imām* Ja'far ibn Muḥammad al-Ṣādiq, el vocablo *ta'ām* implica alimento preparado con granos (de vegetales) sin carne de animales permitidos. Los judíos y los cristianos no siguen el método prescripto para el sacrificio de los animales y no buscan la complacencia de *Allāh* antes de matarlos. Por lo tanto, no es lícito para los musulmanes comer carne de los mismos." (La disposición de que) los

actos de la gente que niegue la fe son inservibles," dicta claramente el principio de que las buenas obras no pueden ser de ninguna utilidad a menos que se crea en *Allāh*, en los mensajeros, en los guías designados por Él y en el Día del Juicio. Según el *ayātullāh* Pooya Yazdī, "Este versículo da permiso a los musulmanes a ingerir comida (hecha con granos) ofrecida por la gente del libro." También las castas mujeres de la gente del libro son lícitas para los musulmanes. *Wal muhsanat* debe ser entendido en referencia a *ujurakunna*, porque ambas palabras han sido usadas en el versículo 24 de *al-Nisā'*, para permitir *mutatun nisā'* (para hacer también válido el matrimonio temporal).

Como se ve, las clasificaciones que hacen los musulmanes respecto de la carne de cristianos y judíos, va de *ḥalāl* a *ḥarām* pasando por *makruh,* y todas son válidas. Los musulmanes *muqallidīn* de *mujtahidīn* (seguidores de los juristas) son libres de seguir los fallos de su *madhhab* particular en la confianza de que actúan correctamente, pues obran de acuerdo con una interpretación válida del Corán y de la *sunnah*.

En muchas áreas de ley islámica, las diferencias de opinión son principalmente sólo de grado, una gracia y una bendición de Allāh. Ningún musulmán está obligado a someterse a un conjunto de normativas, sino que es libre de seguir el fallo del *mujtahid* (sabio en las normas y jurisprudencia) de su elección, de abandonar la *taqlīd* (emulación) de un *faqīh* (jurista) y comenzar la *taqlīd* de otro que considere más instruido. Dado que todas las personas son diferentes, tienen distintos niveles de *dīn* (modo de vida), de fe y de entendimiento: no se puede obligar a ningún musulmán a actuar de una manera determinada.

En ausencia de carne *ḥalāl*, el musulmán sunnita que la desee y que lo único que encuentra como alimento es vegetales, puede alimentarse con la carne de *ahl al-kitāb*. Como dice Allāh Todopoderoso en el Sagrado Corán, "A nadie se le pedirá sino según sus posibilidades" (2:233). Asimismo, a otro musulmán sunnita que

viaje por *dār al-kufr*[*] le puede resultar llevadero abstenerse de la carne de *ahl al-kitāb*. El simple hecho de este tipo de diferencias no hace a uno mejor que el otro, ya que todas las acciones son valoradas según la intención y las capacidades individuales y Allāh juzga en conformidad con ellas.

Para nosotros, los argumentos que permiten el consumo de carne de *ahl al-kitāb* son débiles, en tanto que el argumento shiita es más sólido. Esto no significa que deseemos imponer sobre otros la normativa *ja'farī* y tampoco implica falta de respeto hacia las disposiciones sunnitas. Aunque no se las comparta, se las respeta. Es una opinión que respetamos pero que no compartimos.

Cuando se le preguntó a un shaij salafi respecto de la creencia de Nūh Hā Mīm Keller de que las referencias a las "manos" de Allāh mencionadas en el Corán (38:75; 48:10; 51:47) eran figurativas y representaban el poder de Dios, respondió que Allāh tenía manos literalmente y que cualquiera que dijera lo contrario era un *kāfir* (infiel). Este es, precisamente, el tipo de comportamiento ultrajante, inaceptable en el islam. Si la *salafiyyah* desea seguir el Corán literalmente, puede hacerlo. Pero, sin embargo, no tiene el derecho de denunciar a otros como no creyentes porque creen que el Corán contiene, además de sentidos propiamente literales, otros sentidos metafóricos y alegóricos. Lo dicho anterioremente pone de relieve que algunos musulmanes necesitan no solamente una lección sobre moderación y tolerancia, sino también una lección sobre buenos modales o cortesía espiritual (*adab*), en el trato social con sus hermanos de fe y con personas que confiesan otras fes.

El papel de la ley islámica es establecer lo que está permitido y lo que está prohibido. Cuando existen diferencias de opinión entre los juristas musulmanes, la menos restrictiva es la que se convierte en ley. Si algunos *fuqahā'* (juristas) creen que las mujeres pueden mostrar sus manos y rostros y otros creen que deben permanecer velados, es el fallo más complaciente el que se convierte en ley de la

---

[*] Nota del Traductor: significa "La tierra de los no creyentes."

comunidad en cuestión y ocultar o no el rostro se convierte en un asunto de elección personal. Los esfuerzos de los extremistas en Afganistán, Irak y otros lugares, para imponer la interpretación más severa de la *sharī'ah*, va en detrimento de la imagen del islam y aleja de su religión a propios y extraños. Habría que recordar que la implementación de la *sharī'ah*, por parte del profeta, fue gradual y progresiva. Este ejemplo debe ser emulado por todos los estados musulmanes. La sanción por robo no se puede poner en vigor hasta que, prácticamente, sean erradicados el desempleo y la pobreza. La sanción por el adulterio no puede entrar en vigencia hasta que los alicientes para ello no sean anulados a través de la promoción del recato y el matrimonio bien constituido. Las sanciones que dictan la ley islámica no se pueden aplicar antes que se establezcan las condiciones apropiadas. Un precursor necesario para ello es la concreción de condiciones socioeconómicas y espirituales al efecto.

Precisamente, a juicio nuestro, observamos que el propósito de Luis Alberto Vittor, en el libro que ahora introducimos, es el de combatir aquellas posturas extremadas tanto en la interpretación jurídica de las normas islámicas como en la exégesis o hermenéutica de las Escrituras, además de convocar a todos los musulmanes hacia la unidad, sobre la base de sus creencias comunes, recordando que la unidad no implica uniformidad. A través de su riguroso y paciente escrutinio de fuentes islámicas tradicionales, tanto sunnitas como shiitas, Vittor demuestra que aun cuando los musulmanes puedan provenir de diversas tradiciones legales, teológicas y filosóficas, todos coinciden en la observación piadosa de sus principios fundamentales que, invariablemente, se basan en la noción metafísica y trascendente del *tawḥīd* (unidad divina). Al demostrar la legitimidad de la escuela shiita, su perfecta ortodoxia y ortopraxia, básicamente acorde con las creencias de la escuela islámica mayoritaria, la sunnita, el autor de este "maravilloso libro" como lo ha denominado su propio editor iraní, Sr. Muḥammad Taqī Anṣariyān, parece indicarnos la vía hacia la verdadera unidad islámica.

Sin duda alguna, para alcanzar esta verdadera unidad islámica sobre la base de su legado espiritual común, la sunnah, el Corán y la Familia del profeta, todos los musulmanes piadosos deben unirse en defensa de la fe, no sólo combatiendo a sus enemigos externos, sino, todavía más, a sus enemigos internos, aquellos que socaban los mismos cimientos del edificio espiritual islámico introduciendo innovaciones occidentalizantes, y para ello es menester rechazar las posturas extremistas y sectarias que pretenden mostrar al islam bajo la imagen distorsionada de una fe propagada por creyentes intolerantes e inflexibles, dándole así razón a aquellos orientalistas y arabistas que han pretendido imponer la visión de una religión violenta que se supo imponer y abrir paso a fuerza de la espada.

Al impugnar el uso errado, en su aplicación al islam shiita, de términos y conceptos occidentales como “fundamentalismo” e “integrismo,” demostrar de una manera magistral su impropiedad semántica, es evidente que el autor se ha propuesto diferenciar nítidamente al islam shiita de aquellas actitudes absolutistas de seco rigorismo y esterilidad espiritual que caracterizan a ciertas facciones extremistas islámicas, concretamente el wahhabismo y el salafismo, que por su modo de comportamiento en nada se diferencia de aquellos grupos cristianos inmoderados que, en Occidente, son denominados con toda propiedad “fundamentalistas” e “integristas.” Para convocar a la unidad islámica, precisamente, el *imām* ‘Alī enseñó que es necesario aceptar la pluralidad y diversidad de las distintas escuelas islámicas que son, en relación con su fuente divina, como brazos o ramas de un mismo manantial.

Ningún musulmán debe ser humillado en público por la ignominiosa práctica del *takfīr* como vemos que es habitual en wahhabíes y salafies para denigrar o discriminar a shiitas y sufíes o algún otro grupo islámico minoritario; igualmente observamos esta conducta errada en algunos shiitas extremados de la India y Pakistán que consideran desviados a todos los sunnitas e incluso a aquellos shiitas moderados que se esfuerzan por consolidar una unidad islámica. Ningún musulmán debe ser tachado de “infiel” si su práctica y su

creencia son correctas u ortodoxas, vale decir, si están en consonancia con la unidad de ***Allāh*, en conformidad con las prescripciones sabias del mensaje coránico traído por Muḥammad, el mensajero de *Allāh*.** Tanto el profeta como sus primeros compañeros y los santos imames han sido ejemplos y modelos de perfección en lo que concierne a una conducta moderada y equilibrada. Vale decir entonces que **el** islam debe incluir antes que excluir, enriquecer antes que empobrecer su legado, ser moderado y enemigo de los excesos (2:143), porque ***Allāh*** el Todopoderoso dice: "No exageréis en vuestra religión" (5:7).

El islam rechaza el relativismo y el pluralismo exotérico religiosos (lo que técnicamente el autor define como "sincretismo") tanto como la mezcla arbitraria e incongruente de sistemas de pensamiento (lo que define como "eclecticismo") o de estilos de vida que están en contradicción con sus creencias, al mismo tiempo que acepta que las tres religiones reveladas –judaísmo, cristianismo, islam– comparten idéntico espíritu esotérico y creen en Dios Uno, en los profetas, en el Día del Juicio y en los Diez Mandamientos. Por lo tanto, los musulmanes sólo podrán interactuar y convivir pacíficamente con judíos y cristianos, después de aprender a interactuar y convivir pacíficamente entre sí. Para ello hay que saber aceptar al Otro como lo que es distinto a uno mismo, por su manera de pensar, pero que es idéntico o semejante a nosotros por su manera de rezar y adorar a *Allāh*. "Todos los caminos conducen a *Allāh*," enseña el Corán: *Allāh* es Uno pero los caminos que llevan a *Allāh* son tan numerosos como las almas humanas.[1]

---

[1] Nota del autor. Para incursionar en estudios que se ocupan del tema, ver: Morrow, John Andrew, "The Image of the Road in Islamic Literature" en *Proceedings from the Image of the Road Conference*, Eds. Will Wright and Steven Kaplan, Pueblo: SISSI, Colorado State U-Pueblo, 2005, 329-336. De Morrow, John Andrew, véanse asimismo los siguientes artículos: "Arabic Instruction in France: Pedagogy or Politics?" en *Humanities Journal* 4:6 (2006), 17-24; "The Persian Alphabet in Peril" en *Iran Daily* (2006), 2; "La enseñanza de idiomas y la política exterior" en *Revista Cultural Ariadna*

Dr. John Andrew Morrow

Profesor Asociado de Español, Francés y Estudios Árabes Islámicos
Coordinador del Departamento de Lenguas Extranjeras
Minot State University

(2004); "Language Study as an Indicator of Foreign Policy" en *Iran Daily* (2004); "Amoo Sam beh madreseh miravad: Defense Language Institute Program as an Indicator of U.S. Foreign Policy" (2004) en *Iranian*; "El idioma árabe en camino de convertirse en un arma contra el islam," *Revista Cultural Ariadna* (2003).

Prefacio del editor a la edición inglesa

En 1994, nuestro amigo y colega Héctor Horacio Manzolillo, prolífico traductor profesional, nos presentó dos volúmenes de la publicación académica *Epimeleia*, los cuales contenían el artículo “El islam shiíta: ¿ortodoxia o heterodoxia?” Nos preguntó si podíamos traducirlo del español al inglés. Para ese entonces había completado la licenciatura en la Universidad de Toronto y estaba a punto de empezar mis estudios de postgrado. Los argumentos presentados por Luis Alberto Vittor me impactaron profundamente y aprecié la contribución académica que constituía su trabajo, pero rechacé el pedido debido a la falta de tiempo, a la vez que aseguré a ambos que efectuaría esa traducción en algún momento en el futuro.

Fue sólo en el verano de 2004, diez años después de la publicación del artículo original, que estuve en condiciones de dedicarle tiempo a la traducción del trabajo en cuestión, luego de haber completado la maestría y el doctorado en el año 2000 y conseguir el cargo de Profesor Asistente de Lenguas Modernas en la Park University de Kansas City en el año 2001. Me llevó varios años asentarme, académica y financieramente, antes de poder dedicarle tiempo a la traducción del artículo. Fue así que en el verano de 2004 le informé a Luis Alberto Vittor, desde 1994 amigo íntimo y colega, consejero espiritual y mentor académico, que estaba listo para poner manos a la obra con su escrito.

Debido a la naturaleza específica del trabajo, sentí la necesidad de agregar extensas notas para hacerlo más accesible a los neófitos. Este aporte fue reconocido como imprescindible por el propio autor quien, en distintas comunicaciones personales, nunca cesó de considerar mi trabajo como un complemento necesario al suyo. Si bien el erudito en islam, el filósofo musulmán o el intelectual podría comprender aquello a lo que alude el autor, a otros se les habría hecho muy difícil, sin el auxilio de una anotación que amplie los profundos significados y los precisos conceptos de orden metafísico expresados por el autor. Es por esta razón que creí necesaria la tarea

de acrecentar en gran medida cada renglón, párrafo, oración o capítulo. En consecuencia, lo que se suponía iba a ser un pequeño proyecto de verano, se transformó en un inmenso esfuerzo de varios años de duración, lo que llevó a que el escrito se convirtiese en un libro substancioso.

La traducción *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?* de Luis Alberto Vittor, quedó finalmente completada, con una gran cantidad de notas explicativas. Luego de ser revisada por varios eruditos islámicos, incluidos el Dr. Likayat ʻAlī Takīm, el *ḥujjat al-islām shaykh* Feisal Morhell, el arabista argentino Prof. Lic. Gustavo César Bize y *sayyid* Muḥammad Rizvī, fue acogida favorablemente por el señor Muḥammad Taqī Anṣariyān. La mayoría de los académicos que la leyeron, reconocieron que su valor reside en el hecho de ser el primer estudio erudito que se ocupa de la polémica entre sunnitas y shiitas desde una perspectiva metafísica y esotérica, a la vez que provee una crítica general del orientalismo occidental.

Las observaciones que hace Luis Alberto Vittor al orientalismo occidental están ampliamente justificadas y, ciertamente, no es el primero en plantearlas. Como es bien conocido, Edward Saʻīd condenó categóricamente al orientalismo al denunciar que servía a fines políticos. Efectivamente, el orientalismo fue usado para justificar el imperialismo europeo en la etapa colonial. **También es cierto que en la actualidad sirve para respaldar los intereses norteamericanos y sionistas en el mundo musulmán**. De todos modos, en las declaraciones de Saʻīd hay una generalización excesiva. Los errores cometidos por algunos orientalistas no son necesariamente maliciosos. Muchos, simplemente, tenían una visión limitada porque, como bien ha visto el propio Vittor, nunca se liberaron de sus prejuicios al analizar a otros. También Bárbara Castleton lo ha observado y señalado con toda precisión:

> Debería recordarse que la gente sólo puede mirar algo desde la perspectiva de su propia experiencia. Aunque Toqueville manejó un brillante análisis de Norteamérica después de haber estado aquí sólo seis meses, esta no es la norma. De

todas maneras, reconoció que escribía como observador. Un orientalista, arabista o islamólogo, nunca puede hacer un aporte fehaciente y certero sobre una cuestión a la que sólo observa.

Para algunos eruditos, el islam es como un océano, al que exploran desde la costa. Pueden mojarse los pies o chapotear enérgicamente en la playa, pero nunca llegarán a meterse en el mismo y nadar en sus aguas profundas. Nunca se alejarán de la costa ni experimentarán la agitación o vórtice que produce el introducirse mar adentro. Así y todo, muchos de estos orientalistas han hecho importantes contribuciones al campo de los estudios islámicos. Vittor no niega tales aportes ni pone en duda la probidad intelectual de los orientalistas bien intencionados. Por esta razón menciona con respeto a quienes son dignos de su admiración. Sólo somete a su crítica a aquellos otros que, despreciando aquel fenómeno religioso que es objeto de su estudio, se comportan de manera arrogante, insolente y abiertamente hostil a la fe islámica. Estos últimos no se han metido nunca en el océano del islam. En vez de revelar sus riquezas y beber de su pureza primitiva, se ubican al margen del mismo, lo contaminan y buscan, sin éxito, enturbiar sus aguas.

Si bien el libro de Luis Alberto Vittor, en su versión inglesa, fue calurosamente recibido y elogiado por importantes eruditos shiitas del mundo islámico tanto como por algunos especialistas académicos occidentales objetivos e imparciales de Argentina, Estados Unidos, Canadá, Reino Unido y España, sabemos que eventualmente podría ser deliberadamente ignorado o censurado por quienes, rubricando el silencio de los conspiradores y deshonestos, trabajan para impedir que sea difundida una obra que hace manifiesta una verdad que se revela o se hace evidente a sí misma ante el escrutinio de cualquier investigador imparcial y objetivo que revise críticamente la historia del islam a la luz de sus propios testimonios orales y documentos historiográficos.

Situándonos en este terreno hipotético, desde el que estamos adelantando, imaginamos cuáles podrían ser las posibles

actitudes o reacciones de aquellos que continúan empeñandos en mantener juicios condicionados para estudiar el islam shiita según parámetros culturales y conceptos prejuiciosos que favorecen sus intereses y satisfacen sus necesidades egoístas. Conocemos muchos ejemplos de investigadores que, dando una ejemplar muestra de disciplina académica y conciencia íntegra, escribieron obras importantes que por su independencia intelectual se vieron relegados y marginados por la propia comunidad académica que, por el contrario, tendrían que haberlos recibido con honores por alguna contribución al trabajo científico. Conociendo muy bien la naturaleza de esta obra no podemos albergar muchas esperanzas que ésta sea del agrado de aquellos orientalistas oficiales que buscan condicionar juicios sobre el islam shiita para predisponerlos a favor de la aceptación de sus propias tesis, muchas veces a contracorriente de sus fuentes, que invariablemente suelen ajustarse a los criterios culturales y políticos de los gobiernos centrales que representan y asesoran.

Como arabista y orientalista, el autor de la obra que comentamos evidencia una competencia y una idoneidad de investigador que no va a la zaga de ningún orientalista oficial, ya que como hemos tenido ocasión de comprobarlo, al revisar críticamente sus fuentes primarias y secundarias, sus conocimientos del pensamiento, la cultura y las lenguas islámicas son de primera mano y, debemos confesar, que controlar su trabajo ha sido un esfuerzo exigente y ciclópeo. Pero supongamos, sólo por un momento, sin salirnos nunca del terreno de lo hipotético, que la obra estudiada suscitara alguna objeción crítica de algún académico, ¿qué es lo que podría echar en falta? Posiblemente, si el propósito es restarle méritos académicos, lo primero que harían sería levantar sospechas sobre su honestidad intelectual o suscitar dudas entre los expertos que no han leído la obra tocante a una falta de objetividad por parte del autor por emitir juicios no condicionados sobre el islam shiita que están en desacuerdo con los juicios condicionados aceptados como válidos por el orientalismo oficial. Aunque pueda parecer paradójico, tales

orientalistas podrían objetar la validez de una investigación sólo porque no aprovecha el estudio del islam shiita para sus propios fines e intereses corporativos. Y es que el autor, en vez de hacer causa común con el orientalismo oficialista, ha elegido el camino más difícil y seguro de investigar al margen de las imposiciones académicas que, como es sabido, exige de los sabios oficiales aunar esfuerzos para reforzar el espíritu de cuerpo que sirve de identidad colectiva al grupo de pertenencia, lo que implica, por supuesto, que no se tenga en consideración ninguna contribución hecha por ningún investigador que desee mantenerse al margen de las componendas académicas oficiales.

Todo aporte, por más importante y significativo que fuere, como de hecho es la obra comentada, debe ignorarse deliberadamente, fingir que no se la ha registrado ni tenido en cuenta, a fin de que no emerja a la luz. Sin embargo, la obra de Vittor, ha surgido por efecto de sus propios méritos y ya se ha situado en la consideración de importantes miembros de la comunidad académica del mundo islámico que no han dudado en incluirla en sus curriculas. El hecho de que una obra sobre el islam shiita haya sido aprobada y aceptada por distintos especialistas islámicos del Oriente Medio debe hacernos reflexionar sobre su importancia como material bibliográfico para estudiar cómo es visto el shiismo por los ojos occidentales desde el punto de vista crítico de un investigador occidental serio y honesto.

Debemos dejar bien en claro que el autor no es antioccidental por criticar los excesos y deficiencias de las políticas culturales occidentales. Su reacción es la que cualquier persona honesta asume ante cualquier forma de atropello a la dignidad humana, sin importar si es occidental u oriental. Hay orientales de orígen islámico, como Salman Rushdie o Taslima Nasrin, que pueden considerarse antiislámicos por sus posturas favorables hacia Occidente. Sin embargo, ningún occidental les ha acusado de antiorientalismo por escribir libros ofensivos en contra del islam, sino que, por el contrario, hasta se les ha premiado otorgándoles títulos de nobleza y rendido honores académicos.

A Vittor no se le ha premiado otorgándole títulos de ninguna clase ni rendido honores académicos en el mundo islámico por ser fiel a una conciencia académica íntegra que no claudica ante la exigencia de exponer la verdad que surge de las mismas fuentes estudiadas, sobre todo, si dichas fuentes no son shiitas, sino sunnitas, razón por la que su objetividad queda salvaguardada al haber sabido demostrar por medio de las evidencias aportadas por las fuentes tradicionales de la escuela mayoritaria la legitimidad del reclamo milenario de la minoría islámica. Por el contrario, es un mérito de alcances extraordinarios, que coloca a nuestro autor en una línea de investigadores precursores que se aventuran solitarios por caminos que no han sido trillados.

Por lo general, lo hemos visto muchas veces a lo largo de nuestra experiencia académica, quienes defienden un punto de vista que no está condicionado por juicios y prejuicios sobre el islam shiita, vale decir, que no está sancionado ni validado por el orientalismo oficialista, se expone al riesgo de ser tachado de parcial y subjetivo porque escribe e investiga desde un ángulo de visión que es solidario con el punto de vista doctrinal de la perspectiva espiritual shiita y además, sin asumir una actitud partidaria, asume una posición revisionista por la que pretende hacer justicia a quienes acusan al islam shiita de cismático y heterodoxo.

Puede resultar irónico que los investigadores que enfocan el estudio del islam shiita, desde una perspectiva que no está condicionada por los prejuicios de sector, sean acusados de parciales y subjetivos por quienes se esmeran por ahogar las voces discordantes o los otros tañidos de la campana, haciendo gala de una parcialidad y subjetividad todavía mucho más cuestionable. Por todas estas razones, pensamos que la obra comentada puede considerarse como una continuación natural y una confirmación de aquellas intuiciones centrales de Edward Said sobre el orientalismo, a saber: que el Otro sobre el que proyecta sus prejuicios occidentalistas el orientalismo debe por definición permanecer silencioso, asumiéndose como alguien incapaz de hablar y producir conocimiento por sí mismo o

sobre su misma fe o su misma cultura.

Si se condena la obra de Vittor es porque, al igual que la obra de Edward Sa‘īd, ha tocado cuerdas muy íntimas y resortes muy ocultos en la actividad de los orientalistas oficiales que se sienten desenmascarados y puestos al descubierto. Si la fundamental obra de Sa‘īd ha sido tan prodigiosamente comentada, criticada, desechada, difamada, tergiversada, malinterpretada, e insinuada, pretendiendo ignorar deliberadamente que su esfuerzo constituía un gran avance epistemológico, conceptual y filosófico, seríamos ingenuos si esperásemos una distinta reacción académica del orientalismo oficial ante una obra que no la desmiente, sino que la confirma, verifica y continúa.

Quienes escatimaron elogios a la obra de Sa‘īd no arrojarán flores a la obra de Vittor, por el contrario, es de esperarse que se la incluya en una suerte de índice inquisitorial como un libro prohibido. Cientos de cartas recibidas a lo largo de nuestra relación epistolar nos permite afirmar que el autor jamás ha trabajado con la expectativa de recibir alguna suculenta recompensa ya que, desde los mismos inicios de su investigación, tuvo conciencia que la empresa era sumamente riesgosa porque no solamente desafiaba la posición oficial del corporativismo académico sino, mucho más, a los poderes políticos centralizados de Occidente que, precisamente, promueve y favorece los juicios condicionados de los Orientalistas oficialistas porque convalidan y refuerzan sus propias tesis de conflicto entre culturas o civilizaciones. ¿Quién en su sano juicio puede dudar que investigadores de esta estirpe o linaje pertenecen a una línea de intelectuales comprometidos que, lo mismo que El Quijote, desafían solitarios y heroicamente a los poderosos molinos de viento de la globalización transformados en amenazantes gigantes para toda la humanidad?

La obra de Vittor, al igual que la de Sa‘īd o la de Guénon, pertenece a ese tipo de libros que tienen la virtud de iluminar aspectos muy ocultos y crear conciencia en sus lectores, haciéndoles evidente lo que no era visiblemente apreciable a primera vista, razón por la que,

con intención descalificadora, algunos quisieran verla reducida a la categoría de un mero "resentimiento cultural" o un "pesimismo filosófico." Por consiguiente, es imperativo mostrar el valor intelectual de este trabajo comenzando por prevenir al lector sobre el uso tendencioso de todas las caricaturas y los estereotipos que se han aplicado a la obra de Sa'īd, para negar así que hay investigadores que no necesitan medrar en torno a los centros de poder para ser capaces de realizar un trabajo pionero, incomparable, irremplazable y también singularmente inimitable.

Precisamente, el gran mérito intelectual del crítico cultural argentino, es haber sabido continuar con la labor desinteresada de desnudar la hipocresía de algunos orientalistas oficialistas a las órdenes de los gobiernos dominantes a los cuales sirven como asesores académicos o *fabricantes de ideas* (*think tanks*) instalados en grandes despachos como si fueran funcionarios políticos, de hecho lo son, aunque no reivindiquen este rango, sino el de investigadores universitarios. Esto solo es suficiente para colocar a este libro a la par de otras obras magistrales escritas por críticos culturales de Occidente que suman su calidad de investigadores y escritores a la de observadores agudos y atentos de los hechos internacionales como lo son René Guénon, Edward Sa'īd, Hichem Djaït, Mary Louise Pratt, Aḥmad Ghurāb, Ranajit Guha o Noam Chomsky, entre otros.

Cuando se quiere desacreditar a un autor cuyas tesis responden a juicios no condicionados sobre el objeto de su estudio, hay por lo general, medios y tácticas que se emplean con el propósito de neutralizar sus efectos y su influencia en otros investigadores, sobre todo más jóvenes, de la misma comunidad académica. Una de estas tácticas, como dijimos, consiste en relativizar el valor de su aporte, señalar fallas técnicas -que si existen en nada invalidan la tesis expuesta-, cuestionar la objetividad del enfoque o la pertinencia metodología del autor. Uno de los puntos más vulnerables, sin dudas, sería el manifiesto propósito del autor de evaluar la legitimidad de la posición shiita –en todas sus dimensiones metafísicas y esotéricas–, desde un ángulo de simpatía con la

perspectiva tradicional de los autores orientales.

La propia obra de Guénon fue objeto de esta fuerte crítica porque no se la encontraba ajustada a las metodologías científicas más al uso académico. Este no es el caso de la obra de Vittor, nos apresuramos a señalarlo, ya que los distintos colegas que han intervenido en el control y revisión técnica de su trabajo, tanto argentinos, norteamericanos, canadienses, árabes, persas y pakistaníes, han emitido juicios críticos positivos que rayan en la admiración intelectual de un especialista que conoce muy bien el objeto de su estudio y los medios metodológicos para observarlo y analizarlo. Entre ellos nos ha tocado a nosotros la tarea de controlar y revisar técnicamente sus fuentes que son irreprochables pues, como dijimos, son mayoritariamente sunnitas, punto a favor para desarticular enseguida la imputación de parcialidad y falta de objetividad ya que ha probado la legitimidad del reclamo shiita con las pruebas aportadas por la escuela tradicionalmente rival.

Si el autor hubiera usado, para demostrar la validez de sus tesis, únicamente las fuentes shiitas, prescindiendo de las fuentes sunnitas, sería difícil demostrar imparcialidad y objetividad. Sin embargo, como hemos dicho, procedió de un modo totalmente inusual en el medio académico occidental, he aquí el indudable aporte, el mérito indiscutido y el valor agregado de su contribución. Pocos autores, aun teniendo el mismo manejo de fuentes y lenguas islámicas, han querido o podido ver claramente lo que Vittor nos muestra con transparencia y precisión. Su labor construye desconstruyendo o demoliendo las artificiosas construcciones terminológicas y conceptuales de los orientalistas oficiales y de los fabricantes de ideas (*think tanks*) al servicio de los gobiernos centrales de Occidente. El análisis de cada término y cada concepto es irreprochable, de una enjundia intelectual envidiable pues sabe extraer todas las consecuencias de sus premisas al mismo tiempo que demuestra la inanidad de las falacias lógicas utilizadas tendenciosa y arbitrariamente por quienes reemplazan la objetividad científica por la subjetividad ideológica aun cuando la sostengan con artificios de

escuela.

Habrá quienes, seguramente, dirán que asumir una posición que se alinea en la perspectiva de un punto de vista tradicional, a comienzos del siglo XXI, va a contracorriente de la modernidad, sería una manera amable de decirle que visión es retrógrada o conservadora porque se ajusta más a la mentalidad del islam. Podrían objetarle también que este libro estaría mejor dirigido a musulmanes occidentales antes que a los especialistas académicos, se evitaría así reconocerlo como un trabajo erudito apuntado hacia el sector de estudiosos y expertos oficiales.

Hagamos notar al lector que si Luis Alberto Vittor hubiera afirmado que el islam shiita es una creación persa, que el Corán es obra nacida de la inspiración poética de Muḥammad, vale decir una obra de creación humana antes que fruto de una revelación divina, un cuerpo de creencias y preceptos copiado de las escrituras hebreas y cristianas y que las tradiciones proféticas son sólo leyendas, su libro habría sido difundido como un trabajo ajustado a las exigencias académicas del orientalismo oficial y, en consecuencia, se habría considerado su trabajo como digno de recibir generosas subvenciones estatales y privadas para que prosiga sus estudios. Incluso, eventualmente, podría haber sido considerado para ocupar una cátedra prestigiosa de estudios islámicos o para servir como consultor del algún organismo gubernamental u observatorio internacional sobre fenómenos religiosos y políticos relacionados con el mundo islámico. **Pero al situarse en la misma posición de críticos culturales como Guénon, Sa‘īd, Chomsky, Ghurāb, entre otros, se ha colocado del lado políticamente incorrecto, justo en aquel frente de pensadores de vanguardia que son los primeros que algunos orientalistas oficiales están ansiosos por atacar, porque se atreven a estudiar el islam shiita seria y objetivamente, pero lo que en ellos pueden encontrar criticable rara vez será objeto de crítica para evaluar las perspectivas pro-cristianas, pro-sionistas o pro-bahā’ī de sus más distinguidos colegas.**

Tal vez algunos orientalistas hasta desestimen sus tesis por simpatizar abiertamente con la posición shiita y haber producido una obra que resultará un serio escollo superarla ya que se erige con la firmeza inconmovible de una roca que no obstaculiza el camino recorrido, por el contrario, si sitúa al costado del mismo como un hito o piedra miliaria que señala la dirección correcta. Sería deseable que los jóvenes investigadores musulmanes shiitas, árabes, persas y pakistaníes, tomasen este libro como una guía imprescindible ya que, al ser su autor, un escritor occidental con mucha sensibilidad oriental, les permitirá adquirir una visión amplia de cómo deben llevarse las investigaciones sobre el islam shiita o el islam en general para presentarlos de una manera adecuada ante la consideración del público occidental que es mucho más receptivo a las posiciones abiertas y objetivas que a las posturas cerradas y subjetivas que en su afán de traer agua limpia para su cántaro, ensucian el cántaro de quienes no beben la misma agua.

Como especialistas académicos occidentales podemos sostener con la autoridad de nuestra propia experiencia que las posiciones extremistas, por otra parte ajenas a la tradicional posición de moderación de los santos imames, no resultan simpáticas y provocan rechazo en el público occidental que, con toda razón, se aleja de los exaltados en lugar de acercarse a ellos. La obra comentada es distinta a todo lo que se ha escrito en Occidente por la sencilla razón que no solo toma en cuenta los hechos concretos de la historia reciente, con aguda perspicacia sociológica, sino que también considera aquellos datos históricos que son contemporáneos a los mismos comienzos del islam, no sólo porque están sólidamente fundamentados, sino convalidados por los datos tradicionales (Corbin les llamaría metahistóricos) de orden metafísico aportados por las tradiciones orales de los Santos Imames, los guías espirituales por excelencia. Cualesquiera que fueren las objeciones que pudieran levantarse sobre este uso de datos tradicionales en una obra de erudición académica, nos permitimos recordar que este tipo de fuentes y datos ya no son desdeñados por las nuevas generaciones de islamistas y arabistas

que, desde Henry Corbin hasta Christian Jambet o Seyyed Ḥossein Naṣr, los consideran como dimensiones esenciales para una investigación toda vez que enlazan lo inteligible con lo sensible.

Pareciera que hay una suerte de consenso acerca de que el islam debe ser estudiado sólo por no musulmanes o por investigadores que no escriban sobre el islam desde un ángulo de simpatía. Si fuese así, ciertamente se trataría de usar con los musulmanes un extraño doble rasero, pues aunque la mayoría de los eruditos sobre el judaísmo son judíos, y la mayoría de los eruditos sobre el cristianismo son cristianos, es prácticamente improbable escuchar que se critique a algunos de ellos por escribir desde un punto de vista tendencioso o de simpatía con su propia fe.

No requiere mucho esfuerzo encontrar orientalistas responsables de lecturas reduccionistas de la fe islámica. Tomemos, por ejemplo, la actitud del islamólogo católico Padre Félix María Pareja, quién dijo que “el islam es la religión de la espada.” Si un académico musulmán dijera que la cristiandad es la religión de las cruzadas, la inquisición y el genocidio, los eruditos occidentales nunca dejarían de rasgarse las vestiduras y clamar al cielo su justificada indignación. Dios no permita que un académico musulmán se atreva a decir que el judaísmo es hoy día una religión impregnada de sionismo, vale decir, de una ideología secular y moderna ajena al legado tradicional del profeta Moisés, pero afín ahora al espíritu mundano del colonialismo judío que perpetra contra los palestinos los mismos crímenes de lesa humanidad que han sufrido los propios judíos en manos de los nazis, ya que, al igual que sus antiguos perseguidores, el sionismo, en nombre del Judaísmo, es impulsor de los campos de concentración palestinos, de Dayr Yāsīn y de Ṣabrā y Shātīlā, así como de la expulsión masiva de musulmanes de sus tierras. Sin embargo, las palabras del padre Pareja no sólo no son denunciadas por los eruditos religiosos occidentales, sino que son citadas, en cuanto manual o artículo académico se escriba sobre el islam sin que nadie se ocupe o preocupe de cuestionarle su evidente falta de objetividad.

Los orientalistas occidentales, en vez de cuestionar el saber

producido por los eruditos musulmanes, deberían considerar criticar a arabistas como Miguel Asín Palacios, Félix María Pareja u otros del mismo estilo. Es cierto que hoy día son numerosos los arabistas que admiten abiertamente que el enfoque de Asín Palacios está superado y viciado de prejuicios. Y entre ellos pueden citarse a algunos discípulos y epígonos como Luce López Baralt o Miguel Cruz Hernández, entre otros distinguidos investigadores académicos de indudable calidad intelectual. Pero, paradójicamente, continúan usando su trabajo como precedente sustantivo a pesar de su afirmación de que el sufismo no es más que una forma cristianizada de islam. Si la tesis es incorrecta, también lo es el argumento que lleva a ella y debe ser descartado. La difusión alcanzada por las incoherencias de los filósofos occidentales ha llevado a que Alan Sokal y Jean Bricmont hablen de "imposturas intelectuales" que se apoyan en la verborrea para cubrir sus deficiencias argumentativas. Desafortunadamente, algunos orientalistas occidentales permanecen "esclavos de viejas ideas," imposibilitados de apreciar el valor de trabajos escritos con libertad académica.

No obstante sus acusaciones de subjetividad, es difícil que los orientalistas occidentales presenten una crítica valedera sobre este trabajo, que es objetivo y riguroso epistemológica y metódicamente. Aunque puede tener algunos puntos débiles admitidos y reconocidos por el propio autor como, por ejemplo, el enfocarse sólo en ciertos aspectos del tema debido a las limitaciones de tiempo y espacio, ello no invalide el texto en su conjunto. Eso sería como descartar un traje Armani porque la costurera dejó pasar un pequeño detalle de hilvanado en la tela del forro. Finalmente, lo que más molestará a algunos orientalistas es que se trata de un estudio científico realizado en el marco de la fe islámica, sin caer en posturas tendenciosas o en intentos proselitistas.

Eruditos como Edward Sa'īd, Aḥmad Ghurāb y Luis Alberto Vittor no son antiorientalistas ni propagandistas de la causa islámica, si bien algunos pueden considerar desagradable sus juicios críticos. No pretenden destruir a los orientalistas occidentales ni se proponen

realizar un programa misionero. Por el contrario, la fuerte y profunda crítica cultural que realizan está encaminada a señalar importantes errores metodológicos en el abordaje del islam. Es un llamado que, alejado de ambiciones políticas y económicas, sólo apunta a servir a los verdaderos estudiosos al servicio de la ciencia. Para Edward Sa‘īd, Aḥmad Ghurāb y Luis Alberto Vittor la investigación académica y la metodología científica deberían ser ante todo legítimos y valiosos medios de reconciliación cultural, de acercamiento y mutuo conocimiento entre Oriente y Occidente, más que instrumentos concebidos para la dominación colonialista, la implantación de políticas imperialistas basadas en la subalternidad del musulmán, la subestimación y el desprecio del Otro.

De acuerdo con Sa‘īd, Ghurāb y Vittor, algunos temas son venerables, es decir, se los puede estudiar científica y críticamente pero siempre con una actitud de respeto y tolerancia. Se trate del hinduismo, el taoísmo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo o el islam, todas las tradiciones religiosas merecen ser estudiadas sin que se las menosprecie, se las mancille o se las humille. Esto se aplica, igualmente, a cualquier discusión sobre el islam shiita, estigmatizado como sectario y heterodoxo, debido a la opinión de los orientalistas que aplican al islam los mismos rótulos o marbetes con que clasifican los fenómenos religiosos de Occidente. Muchos de estos orientalistas hacen caso omiso, desvergonzadamente, de la etimología del término, y equiparan shiismo con cisma, alegando que el término *shī‘ah* significa “secta,” cuando en realidad significa “seguidores” o “partidarios.” Esta tergiversación del lenguaje árabe y de la realidad islámica fue impugnada por J. Spencer Trimingham hace casi cuarenta años:

> En el pensamiento occidental la “secta” es considerada un grupo que se ha separado de la comunidad religiosa madre a causa de diferencias de enfoque. Con este criterio, el shiismo no es una secta en sus orígenes, pues es una de las dos ramas que brotan directamente de la corriente islámica principal del islam. Y cada una de ellas sigue interpretaciones diferentes,

> que se cristalizan en doctrinas acerca de los orígenes y del ordenamiento de la sociedad islámica. (79)

Claramente, en el islam no existe solamente la corriente sunnita, de la cual nacen, como arroyos, sectas heréticas, que luego desaparecen, para decirlo en un lenguaje simbólico, en las arenas de la infidelidad y la herejía en vez de alcanzar el mar de la eternidad. Sin duda, el islam es un árbol eterno. Sus pilares son las raíces, la *sharī'ah* es su tronco, las distintas interpretaciones sus ramas y sus seguidores las hojas que se renuevan en el curso de las estaciones del año. De todos modos, el diálogo entre sunnismo y shiismo ha estado lejos de ser poético, ecuménico y fraternal. Los expertos en este campo son concientes de que el debate entre sunnismo y shiismo ha provisto un extenso *corpus* de literatura polémica. La argumentación shiita en la materia se caracteriza por su carácter académico. Sin embargo, la de los sunnitas y más particularmente la de los salafitas, se caracteriza por una actitud que es divisionista y destructora de la unidad islámica. En el mejor de los casos, quienes se manifiestan en contra del shiismo están mal informados y tergiversan las enseñanzas de los doce imames. En el peor de los casos, en su afán de caracterizarlo y presentarlo como una herejía, lanzan acusaciones contra el islam shiita basados en documentos dudosos, fábulas y argumentos antojadizos.

Entre los heresiólogos y polemistas sunnitas clásicos se incluyen Abū al-Hasan al-Ash'arī (fallecido en 935-6), Abū al-Muẓaffar al-Isfarā'inī (fallecido en 1078-79), Abū al-Qāṣim 'Abd al-Wāḥid b. Aḥmad al-Kirmānī (fallecido en 1131), Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn al-Jawzī (fallecido en 1201), Shahrastānī (fallecido en 1135) y Mu'ī al-Dīn Mīzrā Makhdūm (fallecido en 1587). Entre los más modernos se incluyen Aḥmad b. Zaynī Dahlān (fallecido en 1886), un *muftī shāfi'ī* de Makkah y Mūsa Jār Allāh (fallecido en 1949). A finales del siglo XX y principios del siglo XXI, los salafitas primero y los sunnitas que observan posturas extremadas después, se pusieron al frente de la producción de folletos polémicos antishiitas. Los más notorios de entre ellos son

Aḥmad al-Afghānī, *sayyid* Abū al-Ḥasan Nadvī, Abū Amīnah Bilāl Philips, *shaykh* ‘Abd al-Raḥmān Dimashquī, *shaykh* Yaḥyā Silmī al-Saylanī y *shaykh* Faisal. Algunas de estas personas, como Bilal Philips, converso canadiense de origen jamaiquino que representa a los salafitas prosaudíes, ha sido financiado por el *establishment* saudita. Otros, como el *shaykh* ‘Abdullāh al-Faisal, converso jamaiquino conocido anteriormente como Trevor Williams Forrest, representa a los salafitas antisaudíes. Actualmente se encuentra en prisión en el Reino Unido, pues fue condenado a nueve años de reclusión en 2003 por incitación al asesinato. En su defensa, explicó que lo que él predicaba era “lo mismo que se enseñaba en la Universidad Islámica Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, en Arabia Saudita” y que “todas mis enseñanzas las tomo del Corán y de Arabia Saudita” (Gillan).

Acusar a los musulmanes shiitas de “herejía” como lo hacen muchos salafitas, es ser juez y parte. Es bien conocido entre los musulmanes que la ley islámica prescribe la pena de muerte para los herejes y los apóstatas. Por supuesto, no todos los autores son tan artificiosos como para llamar a los shiitas herejes y quedarse lo más tranquilos. Aḥmad Shāh Maṣ‘ūd de los *mujāhidīn* afganos y de la Alianza del Norte, el fundador del *Hezb-i Islami* Gulbbuddīn Hekmatyār, Mullā ‘Omar de los *ṭālibān,* Usāmah ben Laden, Ayman al-Ẓawāhirī y el recientemente fallecido Abū Mus‘ab al-Zarqāwī de *al-Qā’idah,* han abogado abiertamente por el asesinato, en tanto declaran que los shiitas son peores que los infieles, y que verter su sangre es *ḥalāl*. Libros como *Talbīs Iblīs,* (El engaño shiita demoníaco), sitios de la web extremistas y panfletos antishiitas, son usados a menudo para incitar a fanáticos ignorantes a acciones terroristas o de violencia destructora, individual o colectiva. Las masacres de musulmanes shiitas en Afganistán, Pakistán e Irak, son, en parte, el resultado de esta propaganda antishiita. Los responsables de alentar y cometer estas atrocidades, son verdaderos terroristas con las manos manchadas de sangre inocente.

En muchas naciones occidentales, como Canadá, existen leyes contra

la literatura que fomenta el odio racial o confesional. Es hora de que los defensores de los derechos humanos, demanden su aplicación, pongan coto a la propaganda en contra de los shiitas, prohíban su diseminación y exijan que se sancione a quienes la impulsan. Si Canadá, los Estados Unidos y otras naciones prohíben que el revisionista del holocausto David Irving ingrese en sus territorios, seguramente también pueden hacer extensiva esa prohibición a los extremistas salafitas.

En los últimos cincuenta años, la familia dirigente y gobernante de Arabia Saudita ha adoctrinado a millones de musulmanes con la ideología wahabita a través de sus universidades islámicas en el país y de instituciones del exterior asociadas, a través de sus casas editoriales y a través de su red de organizaciones islámicas y mezquitas. La gran mayoría de éstas en Norteamérica están controladas por la Sociedad Islámica de Norteamérica (ISNA), "órgano oficial" de los salafitas sauditas en el mundo occidental. Frank Gaffney, fundador y presidente del Centro para la Política de Seguridad en Washington y antiguo Secretario Adjunto de Defensa para la Política de Seguridad Internacional, bajo la presidencia de Ronald Reagan, revela:

> La Sociedad Islámica de Norteamérica (ISNA) fue establecida por la Asociación de Estudiantes Musulmanes con dinero de Arabia Saudita y es un frente para la promoción de la infraestructura política, doctrinal y teológica de dicho reino en los Estados Unidos y Canadá. Durante cinco años ha buscado marginar a los líderes de la fe islámica que no apoyasen la tendencia "islamofacista" de los wahabíes, a la vez que por medio del patrocinio de mezquitas y de la propaganda al efecto se fijó como objetivo manejar el islam en América del Norte eventualmente. Se estima que de unas 2.500 mezquitas en este continente, 1.100 reciben material de adoctrinamiento provisto por la ISNA. Valiéndose de un grupo subsidiario – Fideicomiso Islámico de Norteamérica (NAIT)– fundado por el gobierno saudita

para financiar empresas islámicas en EE.UU., posee los títulos de propiedad –en calidad de garantías hipotecarias– del 50% - 79 % de dichas mezquitas. A través de este dispositivo ISNA ejerce influencia ideológica y teológica sobre lo que se predica y enseña en esas instituciones y escuelas.

El dinero del petróleo saudita ha diseminado tanto el salafismo, al punto que gran parte del sunnismo se integró al mismo. La amenaza del "fundamentalismo musulmán" ha golpeado a Arabia Saudita, la que enfrenta el regreso de sus hijos pródigos. Seguramente, los dólares saudíes, en vez de usárselos en el fomento del extremismo islámico, serían mejor empleados en el envío de ayuda humanitaria a los países islámicos para respaldar el desarrollo económico y estimular la unidad islámica.

El 7-8 de diciembre de 2005 se dio un paso simbólico hacia la unidad islámica con la "Declaración de Makkah al-Mukarramah" en la tercera sesión extraordinaria de la Conferencia de la Cumbre Islámica, en la cual los estados miembros, incluida Arabia Saudita, reafirmaron su "inquebrantable rechazo al terrorismo y a todas las formas de extremismo y violencia." Como declaró el rey saudita ‘Abdullāh ibn ‘Abdul ‘Azīz, "no se alcanzará la unidad islámica a través del derramamiento de sangre, como es reivindicado por los desviados."[1]

Considerando el aumento de la violencia sectaria en Irak y la amenaza que esto representa para toda la región, Arabia Saudita debería reexaminar su patrocinio estatal del salafismo y decidirse a trabajar en pos de la unidad islámica. Como han precisado Muztafā Rāf’ī, el Dr. Kalīm Siddīqī, Iqbal Siddīqī, Zafar Bangash, el *shaykh* Aḥmad Deedat, el *imām* Muḥammad al-Asī, el *imām* ‘Abdul-’Alīm Mūsa, Amīr ‘Abdul Mālik ‘Alī. ‘Abd al-Malik Mujahid, el Dr. Shahīd Athar y otros musulmanes sunnitas, las creencias

[1] "Moderation and Tolerance Urged al OIC Summit: Stress on Combating Extremism." *The Dawn,* Dec. 8, 2005.

fundamentales en común de los musulmanes, superan ampliamente las diferencias históricas que emergieron luego de la muerte del profeta[1]. Independientemente de si son *sunnitas*, *shiitas* o *sufíes*, de

[1] Nota del editor. *Islāmunā* de Mustafā Rāfi'ī representa uno de los primeros esfuerzos de los estudios sunnitas para comprender al shiismo basándose en sus fuentes genuinas. Aunque este distinguido experto en jurisprudencia islámica no entiende siempre por completo la perspectiva shiita sobre ciertos asuntos, su contribución a la unidad y reconciliación islámica es notable.

El Doctor Kalīm Siddīqī fue uno de los intelectuales y activistas más prominentes del movimiento islámico contemporáneo. Fundador y director del Instituto Musulmán en Londres, ayudó a forjar la filosofía del movimiento islámico contemporáneo. Fue un ardiente defensor de la unidad islámica como lo es su hijo Iqbal Siddīqī, actual editor de *Crescent International*.

Zafar Bangash, colega y compañero íntimo del Doctor Kalīm Siddīqī, es director del Instituto de Pensamiento Islámico Contemporáneo. Fue el anterior editor de *Crescent International*, la publicación más prestigiosa del movimiento islámico mundial.

El *shaykh* Aḥmad Didat fue un sabio sudafricano especializado en religiones comparadas. En la página web: http://islam-usa.com/e114.htm puede encontrarse un discurso suyo sobre la unidad sunnita y shiita.

El *imām* Muḥammad al-Asī es el *imām* electo del Centro Islámico de Washington D.C. Colabora regularmente con *Crescent International* y es un enemigo acérrimo del sectarismo.

El *imām* 'Abdul-'Alīm Mūsā es activista musulmán, director de *Masjid al-islām* en Washington D.C. y fundador y director del movimiento *al-sabiqūn*, el cual provee servicios sociales y espirituales a las zonas urbanas estadounidenses. Partidario de la Revolución Islámica de Irán y del *imām* Khumaynī y promotor del renacimiento islámico, visitó varias veces Irán como representante de los musulmanes norteamericanos. Hace dos décadas que se dedica a eliminar las divisiones entre los musulmanes, a la vez que enfatiza que el éxito del movimiento islámico depende de la unidad entre sunnitas y shiitas. Otro de los líderes de *al-sabiqūn*, Amīr 'Abd al-Malik 'Alī, también se opone a la actual división (*fitnah*) entre sunnitas y shiitas y sus mensajes en tal sentido se distribuyen ampliamente por Internet a través de diversos podcasts (archivos de sonido, generalmente en formato mp3 o

una u otra escuela de jurisprudencia, primero y antes que nada, son musulmanes y deberían plantearse la unidad en un frente no sectario al confrontar con los enemigos del islam. Las opiniones acerca de la sucesión del profeta y las interpretaciones de la ley islámica son en principio convicciones personales. Pueden aplicarse en un contexto académico apropiado, para incrementar el conocimiento y para desarrollar la valoración de las variadas formas de expresión de la fe islámica. Pero de ninguna manera servir de argumento para el divisionismo y la ruptura de la unidad islámica.

En contraste con el pregonar en el desierto que resulta el llamado a la unidad a los *sunnitas*, los shiitas poseen una larga historia de sabios con fundamentos fraternales. Con raras excepciones, el consenso general entre los académicos shiitas ha sido que los seguidores de *ahl al-sunnah* son creyentes auténticos. Los únicos grupos herejes fueron los jariyíes, al principio del islam, debido a una controversia religioso-política en torno al califato que los llevó a sostener que ‘Alī y sus seguidores se convirtieron en infieles; los *nawāṣib*, quienes manifiestan su odio hacia la familia del profeta; los *ghulāt,* extremistas que deifican a ‘Alī.

El *shaykh* Ṣadūq fue uno de los primeros eruditos shiitas en formular los fundamentos de la fe de los shiitas duodecimanos en su célebre

---

AAC y en algunos casos ogg).

‘Abd al-Malik Mujāhid es presidente y director de Sound Vision Foundation e imāmen el área de Chicago. En la página web: http://soundvision.com/info/muslims/shiaSunni.asp pueden encontrarse su “Call for Shī’ah Sunnī Dialogue” (“Llamado al diálogo entre shiitas y sunnitas”) y su “Resolution” (“Resolución”) dirigidos a imames, predicadores, oradores, mezquitas, asociaciones musulmanas y líderes comunitarios.

El Doctor Shahīd Athar, seguidor de la doctrina sunnita, es activista musulmán en Indianápolis, Illinois. Sunnita por creencia, promueve la unidad islámica. Sus escritos, muchos de los cuales demuestran su aprecio a todas las escuelas islámicas, pueden encontrarse en la web en: http://www.islam-usa.com/

I'tiqādāt, traducido de manera poco precisa *Credo shiita*. Aunque vivió en una época de intolerancia, de excesivas acusaciones de infidelidad (*takfīr*) y de tensiones que crecían rápidamente entre las variadas escuelas de pensamiento islámico que competían por la supremacía, se dispuso a presentar las creencias shiitas de forma concisa y clara, en comparación con otras corrientes de pensamiento islámico. Su *I'tiqādāt* fue comentado por uno de sus estudiantes, el *shaykh* al-Mufīd, en una nota titulada *Sharḥ 'aqā'id al-Ṣadūq,* la que permaneció como texto teológico popular hasta la fecha. Muchos otros eruditos shiitas escribieron valiosos libros en los cuales contrastan las creencias sunnitas y shiitas. Entre ellos se incluyen el *shaykh* Abū Ja'far al-Ṭusī (fallecido en 1067-8), *'allāmah* al-Ḥillī (fallecido en 1325) y 'Abd al-Jalīl al-Qazwīnī (fallecido en 1190), quién presentó una visión sorprendentemente moderada.

En el siglo XX y principio del siglo XXI, las figuras líderes del diálogo interislámico incluyen al *shaykh* Muḥammad Ḥusayn Kāshif al-Ghiṭā', al *ayātullāh* Muḥammad Ḥusayn Burujerdī –quién trabajó para unificar varias escuelas de jurisprudencia islámica–, a *'allāmah* Muḥammad Jawād Mughniyyah, al *ayātullāh* Shariatmadarī, al *ayātullāh* Ḥasan al-Shirāzī, al *imām* Mūsa al-Ṣadr, al *ayātullāh* Marashī al-Najafī –que posee la incomparable distinción de tener *ijāzah* (permiso) de *riwāyah* (enseñar el islam) otorgado por 400 eruditos shiitas, sunnitas y zaydíes–, a los *ayātullāhs* Beheshtī, Muntazerī, Muṭahharī y otra pléyade más. Todos ellos defendieron la causa de la unidad de los musulmanes. En los últimos años el *ayātullāh al-Uẓmā sayyid* 'Alī al-Ḥusaynī al-Sistānī ha hecho repetidos llamados a la paz entre las dos comunidades, en circunstancias extraordinariamente angustiantes. El más grande defensor contemporáneo de la unidad islámica ha sido el *imām* Khumaynī. El fallecido fundador de la República Islámica fijó como regla de oro:

> Los musulmanes deberían mantenerse alertas y ser precavidos para evitar la disputa entre hermanos shiitas y sunnitas, pues es algo perjudicial para todos los musulmanes.

> Quienes quieren sembrar la discordia no son sunnitas ni shiitas, sino agentes de los superpoderes y trabajan para ellos. Quienes intentan sembrar la discordia entre nuestros hermanos sunnitas y shiitas son conspiradores a favor de los enemigos del islam y quieren que éstos triunfen sobre los musulmanes. Los hermanos y las hermanas musulmanes no deben disgregarse debido a la propaganda mentirosa patrocinada por elementos corruptos. Es la ignorancia y la propaganda extranjera la que da pie a la creencia de que los shiitas deben colocarse en una vereda y los sunnitas en otra. Si la fraternidad de los musulmanes ocupase el primer plano de los países islámicos, se convertirían en una fuerza tan grande que ninguno de los poderes globales serían capaces de competir con ellos. Los hermanos sunnitas y shiitas deberían evitar todo tipo de disputa. La discordia entre nosotros sólo beneficiará a aquellos que no siguen a la *shī'ah*, ni a los *ḥanafī.* No quieren la existencia de ninguno de los dos y conocen la forma de sembrar la disputa entre ambos. Debemos tener en cuenta que todos somos musulmanes, que todos creemos en el Corán, que todos creemos en el *tawḥīd* y que todos debemos trabajar para servir a éste y al Corán.

Este mensaje de unidad islámica es algo que todos los musulmanes, sean sunnitas, shiitas o sufíes, deberían recordar. En tanto que el *imām* Khumaynī trabajó incansablemente en pos de la unidad islámica, algunos académicos shiitas no lo imitaron y promovieron el sectarismo antes que el pluralismo islámico. Afortunadamente, existe un excelente *corpus* literario para los interesados en la unidad islámica dentro de la diversidad.

Si bien hay muchos libros excelentes sobre el diálogo sunnita-shiita, posiblemente el trabajo académico más refinado en la materia es el legendario *Murāja'āt* o *La evidencia*, del erudito libanés 'Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn al-Mūsawī. Se trata de una discusión epistolar entre un sabio shiita y el *shaykh* sunnita Salīm al-Bishrī, Decano de la Universidad de al-Azhar, en El Cairo, Egipto. El debate acrecentó

el entendimiento entre los sunnitas y los shiitas al punto que el *shaykh* Shaltūt promulgó una *fatwā* histórica, en la que reconocía a la *madhhab ja'farī ithnā 'asharī* como escuela de jurisprudencia legítima en el islam, a la que se podía adherir libremente. Se trata de un trabajo modelo sobre las adecuadas costumbres islámicas que deben observarse en todos y cada uno de los debates.

Otro reconocido escrito polémico es *Peshawar Nights*. Aunque se sostuvo que el libro es de origen dudoso y posiblemente redactado con propósitos propagandísticos como parte de las actividades misioneras shiitas, sus argumentos no pierden sustancia.

En años recientes, el tunecino Muḥammad al Tījānī, ha escrito diversos libros valiosos, incluyendo *Then I was Guided*, *The Shī'ah: The True Followers of the Sunnah*, *Ask Those Who Know* y *With The Truthful*, los cuales han sido traducidos a numerosas idiomas. Desde una perspectiva positiva, podemos decir que presentan una profusa información y documentación que respalda a la *shī'ah* y que han servido para acercar, sino incorporar, a muchos sunnitas a ella. Y desde una perspectiva negativa, podemos acotar que el autor no es académico ni erudito tradicional del islam, como lo admite él mismo. En resumen, sus libros no están libres de errores, contradicciones, juicios de valor discutibles y un entusiasmo desenfrenado. A veces recurre a argumentos que para algunos sunnitas resultan urticantes, lo cual acentúa las divisiones en vez de atenuarlas.

Esto se aplica aún más a los sitios de internet como *answering-ansar.org* y a ciertos artículos publicados en *shianews.com*. Pensados como sitios para brindar información, se convirtieron en polémicos y en donde en vez de buscarse acuerdos cordiales en base a los respectivos principios, se echa más leña al fuego. En el prefacio de *Devil's Deception of the Naṣībī Wahhābis* que aparece en *answering-ansar.org,* 'Abdul Ḥakeem Orano explica claramente que "Este libro emplea el método de la confrontación." Evidentemente, se trata de un criterio de acercamiento inapropiado. *Allāh* enseña: "Invita (a todos) al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación y argumenta con ellos de la mejor manera. Ciertamente, tu Señor

conoce mejor que nadie a quién se desvía de Su sendero y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido” (16:125).

Como puede deducirse de este análisis inicial, la omisión más seria de los académicos, en el área del diálogo sunnita-shiita**,** es que se centran en los aspectos exotéricos de la religión. Ven a las doctrinas que se ocupan de lo terrenal como opuestas a los temas propios de la espiritualidad, el misticismo y la metafísica. Por todas estas razones anteriormente anotadas podemos sostener que el **presente estudio, *El islam shiita: ortodoxia o heterodoxia* de Luis Alberto Vittor, lleva este debate entre sunnismo y shiismo a un nivel superior, es decir, a la esfera espiritual y a planos filosóficos profundos.**

Antes de finalizar estas líneas, queremos agradecer a su autor por confiarnos este trabajo de traducción. Nos hemos mantenido lo más fieles posibles al texto original y hemos intentado redactarlo en un inglés claro y culto. También queremos agradecer al Sr. Héctor Horacio Manzolillo, verdadero amigo y figura paterna, quién ha permanecido a nuestro lado permanentemente. Asimismo, vaya nuestro agradecimiento a todos los estudiosos que compartieron su conocimiento con nosotros, desde *sayyid* Muḥammad Zakī Baqrī y *sayyid* Muḥammad Rizvī en Canadá hasta los grandes *ayātullāhs* de Qum y Najaf. De la misma manera, hacemos llegar nuestro reconocimiento a nuestros primeros asesores, Aḥmad Ḥaneef, Khalid Ḥaneef-Jabarī, y ‘Alī Muḥammad Shahīd Ḥasīb.

Por mi parte, agradezco a mi esposa Rachīda Bejja, por la revisión, corrección y edición, una y otra vez, de las transliteraciones del árabe. Y, por supuesto, a mis hijos Yā-Sīn y Tā-Ḥā, quienes han servido de fuente de paz y alegría sin lo cual no habría podido terminar este trabajo. Igualmente, enviamos un agradecimiento especial al Sr. Muḥammad Taqī Anṣariyān, a quien expresamos nuestro agradecimiento por su contribución inestimable al campo de los estudios shiitas a través de la publicación y distribución de libros académicos, así como por el constante respaldo que da a este esfuerzo erudito a través de sus dos ediciones en inglés y esta primera en español.

Esperamos que los especialistas en el campo de los estudios islámicos den una buena acogida a esta edición académica en español, que ésta beneficie tanto a académicos como a estudiantes del islam, que sirva a los orientalistas occidentales para recapacitar, que dé lugar a un mayor grado de comprensión y deseo por la unidad a las variadas posiciones dentro de la ortodoxia islámica. Como colofón, en mi carácter de editor académico, acepto la total responsabilidad por el contenido y me comprometo a corregir, en futuras ediciones, cualquier falla que pueda contener. Todo lo bueno de este trabajo proviene de Dios y todos los errores de quienes lo hemos realizado.

Dr. John Andrew Morrow
Profesor Asociado de Español, Francés y Estudios Árabes Islámicos
Coordinador del Departamento de Lenguas Extranjeras
Minot State University

Agradecimientos y Observaciones

El libro que el lector tiene ahora en sus manos tuvo origen en un artículo publicado en una revista de especialidad académica, a lo largo de 1994, con el mismo título: “El islam ši’ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?” Dicho artículo, según nos consta, despertó el suficiente interés como para que hacerlo circular ampliamente por distintos sitios islámicos de internet, gracias a la edición en soporte digital publicada por la *Biblioteca Islámica Ahlul Bayt* de Sevilla, España en 1998. Posteriormente, en el 2000, fue republicado en la revista *Az-Zaqalain,* en tres entregas sucesivas. Esta inusual respuesta para un trabajo de esta índole fue la que animó a su editor y traductor al inglés, el Dr. John Andrew Morrow, a hacer del artículo un libro. Y como casi siempre suele ocurrir en estos casos, el desafío que conlleva la idea de transformar un artículo en libro invariablemente plantea el problema de tener que engrosarlo. El Dr. Morrow resolvió el inconveniente realizando un agobiante trabajo que consistió en aportar un ingente volumen de notas y datos, además de redactar los estudios preliminares, realizar consultas y un sinfín de constataciones bibliográficas, en árabe y persa, que, por su cantidad y calidad, debieran verse como una notable colaboración con el trabajo original del autor.

En realidad, este libro, en su traducción inglesa y su original español, constituye una versión ligeramente modificada de aquel artículo originalmente publicado en *Epimelia: Revista de Estudios Sobre la Tradición,* órgano periódico del *Centro de Investigaciones de Filosofía e Historia de las Religiones* (CIFHIRE) del Departamento de Filosofía de la Escuela de Graduados de la Universidad Argentina John F. Kennedy, sin más añadidos ni otra modificación que el haberle agregado su traductor, Dr. John Andrew Morrow, sus valiosas anotaciones críticas y bibliográficas, un prólogo del autor donde hemos extendido la crítica que inicialmente habíamos dirigido al orientalismo islamista, en los límites acotados de la filosofía e historia de las religiones, al campo más amplio de las ciencias sociales. Sin embargo, pese a estos cambios, no hemos retocado la redacción original. La razón por la que nos hemos abstenido de hacer algunos retoques de redacción es que, en materias de la especie de

las que tratamos en este libro, es imposible alterar las frases sin cambiar también el sentido oportuno para el que fue escrito y sin incurrir en la sospecha de haber introducido modificaciones sólo por una cuestión de conveniencia editorial.

Hay otra importante razón por la que no me atreví a introducir ciertos cambios en mi trabajo, excepto aquellos mínimos que han resultado de las pertinentes observaciones y críticas de los lectores del manuscrito original en castellano o de la traducción al inglés, y es que este trabajo se documentó y escribió a velocidad de vértigo en el espacio de dos meses urgido por la necesidad de responder a ciertas cuestiones planteadas por un sinnúmero de infundadas imputaciones realizadas por quienes, **no contentos con caracterizar al islam shiita como una especie de *fundamentalismo* o *integrismo* islámico, se empecinaban en seguir considerándole como una *secta* o *heterodoxia* cismática del islam, haciéndose eco de viejos prejuicios orientalistas e intereses de un sector reformista identificado bajo el rótulo de "islam moderado" y en oposición a sectores tradicionales vistos como expresiones de un "islam extremado" a las cuales se les endilga gratuitamente la actitud fundamentalista de hacer una interpretación militante y violenta de los principios básicos de la fe fundamentados en la normativa coránica.**

Aclarar de una buena vez esta confusión y rectificar este error conceptual que se repite incansablemente hasta el hartazgo y que en los círculos especializados académicos pasa de manual en manual fue la principal causa que motivó nuestra necesidad y estimuló nuestro deseo de escribir aquel artículo ahora convertido en libro. Sin embargo, a la hora de revisarlo para su publicación, nos sentimos mucho menos optimistas respecto al convencimiento de haber logrado hacer comprender al lector occidental que el islam shiita no es un extremismo doctrinal islámico, una heterodoxia, ni un fanatismo de corte fundamentalista o integrista. No es menos cierto, sin embargo, que ni por un momento ha estado en nuestro ánimo la pretensión de dar con la "solución" definitiva de este tipo de problemas cuya complejidad exigiría estudios más amplios y detenidos. Sabemos, por lo pronto, que muchos de los interrogantes

que es lícito y necesario plantear respecto al tema que es objeto de nuestro estudio forzosamente han debido quedar fuera de nuestro trabajo, de manera que somos conscientes de la existencia de ciertas lagunas que no podíamos soñar siquiera con llenarlas dentro del exiguo espacio de nuestra exposición. Semejante exclusión, obviamente, no son sino el inevitable resultado de la necesidad de situarse en una perspectiva determinada que obliga a hacer una precisa elección entre todos aquellos aspectos que el tema a estudiar ofrece.

A fin de evitar enojosas confusiones o aun probables decepciones, nos apresuramos a señalar que en modo alguno nos propusimos hacer de este libro una introducción a los principios doctrinales del islam shiita. No estudia, o, en todo caso, lo hace de manera incompleta, ciertos aspectos que son importantes en el pensamiento político o en el conocimiento metafísico de la ciencia espiritual islámica del shiismo *ithnā ʻasharī*. Por consiguiente, si bien se tuvieron en cuenta las propias fuentes originarias islámicas, en árabe y persa, las distintas posturas de sus escuelas teológicas y jurídicas, flexibles o rigoristas, respecto a temas como los del consenso (*ijmā’*), por ejemplo; y también las exégesis tradicionales, anteriores y actuales, no era objeto de este libro desarrollar de manera exhaustiva la pluralidad de ideas, representaciones, criterios, opiniones, sistematizaciones y definiciones que hay en cada una de ellas. Nuestro propósito inmediato consistió en demostrar que ***el islam shiita*** **es una expresión formal y espiritual genuinamente tradicional del islam, perfectamente ortodoxa y ortopráctica. Al igual que la corriente mayoritaria, el islam sunnita, su doctrina y su práctica se orienta rectamente según los principios básicos de la preceptiva coránica y la *sunnah* profética**, pero en la modalidad tradicional que ha sido continuada y reafirmada por una línea continuada y directa de sucesores, los santos imames, herederos naturales de la *wilayāh* (ciclo de la santidad) profética.

Dicho con otras palabras, quisimos probar que, lejos de ser aquella supuesta *secta* o *herejía* cismática o incluso aquel *fundamentalismo* o *integrismo islámico* como habitualmente suele afirmarse, más o menos infundadamente, **el islam shiita es expresión viviente y**

actual del islam original de Muḥammad, preservado íntegramente en las enseñanzas de sus sucesores, los santos imames de la casa profética (*ahl al-bayt*). Por esta misma razón, nos propusimos, sin ninguna intención polémica ni tampoco apologética, presentar los puntos de vista de la doctrina shiita, con la mayor objetividad deseable, sin dejarnos influir en ningún momento por las ideas prejuiciosas de sus detractores, musulmanes o no musulmanes, ni tampoco hemos permitido orientar nuestros estudios por las simpatías de sector ni, mucho menos todavía, por los conocimientos previamente adquiridos durante el período de formación escolar que, como bien señaló G. Bachelard, a veces se transforman en verdaderos obstáculos epistemológicos que nos impiden ejercer la necesaria objetividad que debe guiar a todo esfuerzo de investigación.

No se indigne el lector si, en determinados momentos, surge en su ánimo la borrosa sensación de estar frente a lo que podría parecer un panegírico porque no consigue hallar en nuestro libro, como es dable obtenerlas en otros, las consabidas repeticiones de aquellas inflexiones despreciativas que siempre salen a relucir con arrogancia cada vez que se intenta dar una definición "objetiva" de los conceptos de islam y arabidad. La placidez cínica de Occidente ante el desprecio indisimulado de sus ideólogos laicistas hacia el islam no merece mayores comentarios. Pero esta actitud no puede entenderse si no se dilucida previamente la articulación de tales tendencias en el pasado histórico, lejano y próximo. Forma parte de una larga historia de encuentros y desencuentros culturales por los cuales se buscó consolidar el predominio hegemónico de Occidente sobre Oriente. **El odio irreprimible que se vierte hacia el islam y la arabidad es un ingrediente infaltable en la subestimación infinita de ese orientalismo islamista**, más o menos oficializado, que se encuentra al servicio de la autosatisfacción intelectual del despotismo ilustrado laicista y el conservatismo del autoritarismo imperialista occidental que jamás disimula su invencible ojeriza hacia los pueblos orientales que se niegan a ser asimilados culturalmente y anexionados como colonias.

Queda advertido de entrada, entonces, que no se nos oculta la

multiplicidad de aspectos que han quedado fuera de nuestro estudio. Hemos procurado, no obstante, desarrollar en todo momento nuestro trabajo de la manera más satisfactoria posible tratando de poner toda nuestra capacidad para ayudar al lector a superar las resistencias que el tema pudiera suscitar teniendo en cuenta la sensibilidad más reciente a causa de ciertos hechos de alcance mundial que, directa o indirectamente, involucran al islam shiita. Esto por un lado.

Por otro lado, admitamos lealmente que algo que se haya escrito tan rápidamente, al tratarse de un estudio exigido por hechos y circunstancias de actualidad, no puede autodenominarse una introducción a su doctrina sin cometer una grave injusticia con los doctos musulmanes que consagran toda una vida a una de las muchas materias que aquí exponemos a vista de pájaro, de manera panorámica, pero, en cambio, si en alguna medida podemos justificar tal intento de generalización es que este libro no es fruto de una improvisación sino el resultado de estudios más amplios y detenidos sobre los orígenes del islam shiita que he venido realizando durante muchos años y si bien este libro lo escribí en el primer semestre de 1994, quizás no huelgue señalar que, justamente, para redactar su versión definitiva nos hemos basado en versiones preliminares y redacciones parciales de cursos, conferencias y ponencias que oportunamente fueron leídas en los *Seminarios de Historia, Pensamiento y Cultura del Mundo Islámico*, entre 1991 y 1992, organizados conjuntamente por el Instituto Argentino de Cultura islámica y la Oficina Cultural de la Embajada de Irán de Buenos Aires en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Lo mucho de bueno que pudiera haber en una aportación al tema tan limitada lo debemos, en gran medida, al valioso y crítico interés de colegas, amigos y estudiantes, cuyas preguntas y observaciones adecuadas contribuyeron considerablemente en la preparación final del texto.

En este sentido, justamente, admitimos de buen grado que la misma idea de escribir un artículo, sobre la base de aquellos cursos y ponencias, debe mucho a la oportuna indicación del Dr. Francisco García Bazán, decano del Departamento de Filosofía, director del *Centro de Investigaciones en Filosofía e Historia de las Religiones*

de la Escuela de Graduados de la Universidad Argentina John F. Kennedy y director de la *Revista Epimeleia*, a quien agradezco muy especialmente, primero, el haberme incitado a escribir ese artículo que él juzgó necesario al haber comprendido, mucho mejor que ciertos orientalistas islamistas, que **el islam shiita, aun siendo una relativa minoría, es, a la vez, una corriente espiritual de iluminación gnóstica y una escuela de pensamiento teológico y jurídico perfectamente ortodoxa y ortopráctica, tanto como la otra corriente o escuela mayoritaria, el islam sunnita.** A fuerza de ser sincero debo reconocer que fue mi director, Dr. F. García Bazán, quien rescató mi impulso de escribir aquel artículo de su aplazamiento indefinido o que, por lo menos, no conseguía terminar nunca.

Su firme e insobornable insistencia fue la que me dio un ritmo "casi periodístico" de redacción, y, en poquísimo tiempo, me otorgó el plazo y la confianza suficientes como para transformar aquellos borradores iniciales en un trabajo concluido. Este es el lugar indicado para testimoniar lo mucho que le debo al generoso espíritu rector del Dr. F. García Bazán, quien, aparte de saber siempre cómo y cuándo ayudarme, desde el comienzo hasta la conclusión de mi trabajo, me ha beneficiado indeciblemente de su conocimiento y experiencia de sabio, aconsejándome y orientándome con su magisterio de muchas maneras. Siempre será para mi un privilegio y motivo de honra el haber podido trabajar al lado de este enorme sabio y gran maestro de la filosofía y las ciencias comparadas de la religión. Agradezco asimismo su amable autorización para republicar mi trabajo.

Estoy agradecido igualmente al *ḥujjat al-islām wa al-muslimīn shaykh* Feisal Morhell del *World Center of Islamic Sciences* (Centro Mundial de Ciencias Islámicas) de la *Ḥawẓah 'Ilmiyyah* de Qum (República de Irán); también Director de Asuntos Culturales de la *Fundación Cultural Oriente* y Jefe de Redacción de la revista *Az-Zaqalain* (edición castellana), por su interés en republicar el artículo que ha dado origen a este libro en la mencionada publicación. El *ḥujjat al-islām wa al-muslimīn shaykh* Feisal Morhell es un joven especialista en ciencias islámicas tradicionales que no ha sido ajeno al proceso mismo de este trabajo pues fue él quien controló mis

traducciones del árabe y el persa, además de facilitarme el acceso a todas las fuentes originarias islámicas que aparecen citadas en las notas bibliográficas; también agradezco al *ḥujjat al-islām wa al-muslimīn* Murtada Beheshti, Director General de la *Islamic Thought Foundation* de Teherán y al editor responsable de la revista *Az-Zaqalain* (edición castellana), por dar su visto bueno y aprobar nuestro artículo para su republicación; particularmente valiosas han sido también las atinadas observaciones y fecundas sugerencias hechas por el *ḥujjat al-islām wa al-muslimīn sayyid* Muḥammad Rizvī y el Dr. Liyakat ʻAlī Takīm a quienes agradezco muy especialmente haber querido ocuparse de la revisión técnica de los aspectos doctrinales, jurídicos e históricos tratados en el presente libro, con una dedicación, paciencia y generosidad verdaderamente ilimitadas. No nos cabe la menor duda que de haber recibido los consejos y observaciones constantes de estos enormes sabios y fecundos intelectuales musulmanes, durante el transcurso de la redacción de nuestro trabajo, nos hubiéramos ahorrado ciertas dificultades que afortunadamente hemos podido superar en la edición inglesa gracias a sus amables señalamientos y que hemos salvado de la mejor manera posible como también lo haremos posteriormente en la actual edición española.

Son muchas las personas que en Argentina, Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, España e Irán han colaborado en el transcurso de este estudio, en su difusión y en la primera traducción al inglés. En este sentido estoy particularmente agradecido a la Lic. Sumeia Younes del *World Center of Islamic Sciences* (Centro Mundial de Ciencias Islámicas) de la *Ḥawẓah ʻIlmiyyah* de Qom (República Islámica del Irán) y Secretaria de Redacción de la revista *Az-Zaqalain*, quien leyó el manuscrito del artículo en su primera redacción castellana, al igual que a la profesora Bárbara Castleton, la arabista y lingüista norteamericana quien tuvo la amabilidad de leer los primeros borradores de su traducción inglesa; a la traductora Rachīda Bejja por revisar las transliteraciones del árabe y al Lic. Gustavo César Bize, profesor de pensamiento islámico en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Tres de Febrero de Buenos Aires, quien fue el encargado

de hacer la revisión técnica general de la versión inglesa; igualmente agradecido estoy a los jóvenes Islamólogos, Lic. Ángel Horacio Molina y Lic. María Eugenia Gantus, quienes leyeron el original en castellano, el original en inglés y lo tradujeron para la presente edición en castellano. Ambos son investigadores del *Centro de Estudios Orientales* de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Santa fe, Argentina, institución dignamente dirigida por la Lic. Sonia Yebara y asociada al *Centro de Estudios y Documentación Islámicos Mullā Sadrā* (CEDIMS), extensión del *Departamento de Estudios Sociales y Políticos En África y Oriente Medio*, acogido en el espacio de la Universidad Católica Argentina de La Plata (Sede Bernal), Buenos Aires, a cuyo Coordinador General, Dr. Horacio López Romano, estamos muy particularmente agradecido por el generoso espacio institucional que nos ha cedido al abrirnos las puertas de sus instalaciones.

Otros amigos y colegas leyeron fragmentos o versiones completas de mis borradores acercándome un volumen ingente de observaciones críticas y datos. No sería posible mencionarlos a todos. Sin embargo, quisiera expresar mi particular gratitud a las siguientes personas, cuya constante amabilidad y cooperación facilitaron entonces mi trabajo: al periodista cultural, escritor e historiador español, especializado en temas culturales sorianos y arqueología numantina, Lic. Ángel Almazán de Gracia, por su entusiasta lectura y citación de este trabajo en varios de sus propios artículos y libros, además de su apoyo siempre desinteresado y generoso; al Sr. Mikail Álvarez Ruiz, Director de la *Biblioteca Islámica Ahlul Bayt* de Sevilla, España, a quien debo la primera edición digital en formato de libro de este mismo trabajo en castellano, que ha tenido una excelente acogida y una inusitada difusión por internet.

El Sr. Mikail Álvarez Ruiz ha sido el primero en concebir la idea de transformar mi artículo en un libro y es también uno de los más enérgicos impulsores de mi trabajo en Internet. Sobre su edición digital en castellano basó el Dr. John Andrew Morrow su versión inglesa. También resalto la valiosa colaboración del Sr. Héctor H. Manzolillo, uno de los más prolíficos y reconocidos traductores de

textos islámicos en castellano, en el control y la revisión técnica de las traducciones de los estudios preliminares de John Andrew Morrow e incluso hacer oportunas indicaciones que el propio editor y traductor inglés ha valorado en grado sumo.

Finalmente queremos dejar especial constancia de nuestro enorme e ilimitado agradecimiento al editor, Dr. John Andrew Morrow, Profesor Asociado de Español, Francés y de Estudios Árabes Islámicos en la Minot State University en los Estados Unidos, a quien debemos la edición académica de la versión inglesa y española de nuestro trabajo, además de su escrupulosa revisión técnica y esmerada anotación crítica. Los intercambios producidos a partir de su traducción nos han permitido descubrir a un maravilloso ser humano, sabio y humilde, que nos honra con su imprescindible amistad. También quiero agradecer a mi esposa, Mónica Delia Pereiras, por soportar amorosa y pacientemente mis "ausencias" domésticas durante todo el tiempo que me llevó escribir y corregir este libro; a mis tres hijas, Ruth Noemí, María Inés y María de los Ángeles, cuyas amorosas interrupciones consiguieron que, aunque a los saltos, la labor de escribir este libro no sólo fuera agradable sino también posible; a mis padres, Saturnino y Elvira; a mis hermanos, Daniel y Cristina; a toda mi familia y amigos por estar incondicionalmente siempre a mi lado y de mil formas posibles.

Luis Alberto Vittor
Profesional Técnico de Apoyo a la investigación científica
Centro de Investigaciones en Filosofíae Historia de las Religiones
Departamento de Filosofía
Universidad Argentina John F. Kennedy
Director
Centro de Estudios y Documentación islámicos Mullā Sadrā
(CEDIMS)
Departamento de Estudios Sociales y Políticos
En África y Oriente Medio
Universidad Católica Argentina de La Plata (Sede Bernal).
Asociado al Centro de Estudios orientales
Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario

Prólogo del autor
A la primera edición inglesa

Cuando en el año 1994 escribimos el artículo que bajo el título de "El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?" se publicó en *Epimeleia: Revista de Estudios sobre la Tradición*, lo hicimos guiados por el propósito de describir y analizar los distintos tipos de argumentación y métodos de explicación que son utilizados, tanto por los investigadores académicos como por los formadores de opinión occidentales, para caracterizar –con términos que no siempre son oportunos y que solamente se hallan justificados en el uso corriente del lenguaje vulgar del periodismo–, ciertos hechos o acontecimientos sociales que, dentro del mundo islámico, se relacionan con el fenómeno que más o menos arbitrariamente recibe el nombre de *integrismo* o *fundamentalismo islámico*. El objetivo inmediato de aquel artículo consistió, por un lado, en explicar del mejor modo posible porque una tal caracterización del islam no sólo es errada en su aplicación, sino, esto era lo más grave, tendenciosa y simplificadora en su finalidad ideologizante no siempre expresa. También nos propusimos, por otro lado, arrojar algo de luz sobre algunas cuestiones más generales que plantea el uso abusivo de determinados modos de argumentación, desenmarañar un cierto número de confusiones bastante frecuentes en los círculos orientalistas y deshacer, en definitiva, una serie de enojosos malentendidos.

Quisimos mostrar cómo ciertos orientalistas islamistas o arabistas de nota, e incluso algunos pensadores musulmanes modernistas, han hecho recurrentemente un empleo llamativamente abusivo de diversos conceptos y términos no técnicos, apropiándose indebidamente de ideas que si bien eran procedentes del pensamiento religioso occidental no dejaban de estar un tanto en deuda con el fondo común de supuestos y prejuicios que tiene el pensamiento científico racionalista respecto a toda expresión formal tradicional; y quisimos señalar, aparte de los abusos más notables, la improcedente asimilación de aquellas ideas a nociones tradicionales islámicas sacadas por completo de contexto, sin que ningún autor considerase necesario justificar, siquiera sea en lo más mínimo, sus

extrapolaciones y sin preocuparse para nada de si resultaban pertinentes[1]. En aquella oportunidad, nuestra crítica se centró especialmente en el orientalismo islamista. Pero ahora incluso la hacemos extensiva, justificadamente, a las ciencias sociales y políticas que de un modo todavía más irresponsable hacen un vergonzoso abuso de cierta terminología científica y no científica mediante un uso arbitrario del término "fundamentalismo," por el que se tiende a hacer aparecer a la tradición islámica bajo un aspecto reaccionario y conservador que no le queda, por tratarse el verdadero fundamentalismo de una actitud seca de espíritu completamente ajena a todo carácter tradicional, y que por lo mismo distorsiona flagrantemente la verdadera naturaleza de las cosas al forzar la descripción de los hechos y los conceptos por la manipulación de las palabras, lo que, entre otros serios problemas, **tiene el inconveniente de mostrar el islam a los occidentales como aquello que realmente no es.**[2]

Tratar la tradición sagrada o incluso la religión, que no es otra cosa que su aspecto externo o su expresión formal, como el físico trata la gravitación, el biólogo la vida, el meteorólogo el clima o el entomólogo al insecto, le es posible al sociólogo o al politólogo –por vía de la observación del fenómeno–, merced a esa inclinación a seccionar el *fenómeno religioso* con la misma indiferencia glacial con que el taxidermista diseca el cadáver. Para el positivismo tal

---

[1] Nota del Editor. En tanto que la mayoría de los orientalistas han comparado casi siempre a los shiitas con los protestantes y a los sunnitas con los católicos, Bernard Lewis ha sugerido que los sunnitas serían los protestantes y los shiitas los católicos. Ver: Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*.

[2] Nota del Editor. Consideremos, por ejemplo, la descripción de los árabes y de los musulmanes hecha por Hollywood. En *Reel Bad Arabs*, un estudio abarcador de cerca de mil películas, Jack Shaheen ha documentado la tendencia a retratar a los árabes musulmanes como enemigo público número uno: brutales, sin corazón, incivilizados, propensos a aterrorizar a los occidentales civilizados. Otro libro antiguo pero aún útil, es *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How we See the Rest of The World* de Edward Sa'īd.

actitud es natural y es lo que debe esperarse del científico. En las ciencias sociales, los investigadores también concentran su observación, para ser tan estrictos y exhaustivos como el físico y el biólogo, en las relaciones de varios factores o hechos humanos que para ellos constituyen la *pauta total* del comportamiento social que se investiga y, para ello, emplean rigurosos métodos de medición, registro y análisis de un sistema político, estadísticas que engloban todas las condiciones determinantes e implicadas en el fenómeno que denominan *cambio social*.

Precisamente, desde la redacción inicial de aquel artículo que ha dado origen al actual libro que el lector tiene en sus manos, en su primera versión inglesa, **hemos observado que de manera constante suelen intercambiarse los términos *fundamentalismo, integrismo, islamismo radical,* como si fueran equivalentes**, no sólo entre los especialistas sino incluso entre los críticos sociales y analistas políticos que se ocupan de hacer comentarios o emitir opinión sobre asuntos de política exterior o relaciones internacionales en distintos medios de prensa y comunicación tendientes a formar la llamada *opinión pública*. Sobrestimada o subestimada, lo cierto es que la opinión se ha transformado en uno de los grandes reguladores, acaso el mayor, de la vida pública occidental. En la *opinión pública* se fundan las estimaciones, las preferencias, la admiración, la indiferencia, el desprecio[1]. **En la *opinión pública* se apoyan los distintos grupos de poder para asimilarla a sus propias concepciones y anexionarla a sus proyectos de dominación mundial, por supuesto, todo en democracia, y haciendo alarde de una "libertad de expresión"[2]** a

---

[1] Nota del Autor. Para mayor información sobre el tema, ver "The Impact of Globalization on the Arabic Language," *Intercultural Communication Studies*, (2007) de John Andrew Morrow y la reseña del libro *Target Iran: The Truth about the White House's Plans for Regime Change* de Scott Ritter, publicado en *Crescent International* en junio de 2007.

[2] Nota del Autor. La bibliografía existente sobre el tema es abundante y extensa. Nos permitiremos sugerir sólo algunos títulos a modo de orientación. Sobre la manipulación psicológica de la opinión pública, Véase Schiller, H. I. : *Los manipuladores de cerebros*, Ed. Gedisa, (Buenos Aires

1974); para el uso de estereotipos como defensa de los intereses democráticos y la construcción de la opinión pública como formación organizada puede verse el estudio ya clásico de Lipmann, W., *Public Opinion*, Harcourt Brace Jovanovich (New York 1922), Hay traducción española, *La opinión pública*, Compañía Fabril Editora (Buenos Aires 1949), especialmente la tercera y octava partes; un trabajo más reciente es el de Price, V., *Public Opinion*, Sage Publications (Newbury Park, California, 1992).

Un claro ejemplo de mensaje manipulado destinado a influir en la opinión pública lo recibimos a través de la Guerra de Irak. La cobertura periodística de este hecho bélico, a través de las grandes cadenas informativas, como la CNN, ponen de relieve el modo en que la información sufre hoy en día las consecuencias del perverso sistema impulsado por la *global democratic marketplace*, como le ha llamado Mattelart, que antepone el provecho económico de un capitalismo depredador a la función pública. Las distintas estrategias tendientes a la desinformación y manipulación de la opinión pública tanto en la anterior *Guerra del Golfo* como en la actual *Invasión a Irak* es representativa de esa manipulación de la opinión pública por la que se censuró, se manipuló e incluso se inventó información. En este sentido, la complicidad entre los grandes medios y la cúpula político-militar hizo posible la retransmisión de unos contenidos desvirtuados. Esto ha sido particularmente puesto de relieve por Susan L. Carruthers ha denunciado a la empresa *Rendon Group* como la ejecutora de las campañas de propaganda clandestina encargadas por el Pentágono. Cfr. Carruthers, S. L., *The Media at War*, Ed. Macmillan Press Ltd., (London, 2000), pp. 142-143. Dice:

> En realidad, para entender cómo la televisión se convirtió en "Pentavisión," no es necesario considerar cómo las dimensiones negativas del manejo del sistema evitaron a los medios informar ciertos aspectos de la guerra, sino cómo los periodistas se sometieron rápidamente al aspecto positivo de ese manejo, difundiendo los hechos en la terminología y la forma de ver de los militares... Los eufemismos estaban a la orden del día. Al emitir un flujo de "escatología bovina" (uno de los más coloridos neologismos que Schwarzkopf aplicó a las preguntas estúpidas de los periodistas, más que a los informes), el informador usa una jerga opaca para disfrazar la realidad, de modo que las víctimas civiles se convierten en 'daños colaterales', a la vez que se prefiere hablar de "disminuir o degradar las capacidades (del enemigo)"

la que solo se le quita la mordaza cuando emite mensajes tendientes a construir la *opinión pública* sobre la base de aquellos intereses de sector. No resulta extraño que, en beneficio de ese interés, el mensaje emitido sufra un proceso intencional de manipulación sistemática que, aun cuando pueden ser reconocidos y percibidos por el analista experto, pueden pasar inadvertidos ante la percepción del receptor ingenuo al diluirse a través de mecanismos subliminales no reconocibles ni perceptibles a nivel consciente.[1]

Esa *opinión pública* condicionada por quienes la construyen, desde los medios de comunicación masiva, sugestiona antojadizamente la mente de muchas personas para determinar muchos aspectos de sus vidas: desde sus relaciones personales y colectivas hasta sus creencias religiosas, políticas y demás gustos personales. Las ciencias sociales se nutren de esta misma información, pues, en tanto ciencias de la realidad, deben proveerse con los suministros diarios de los medios de comunicación de masas. En el marco de esta problemática, entonces, nuestro trabajo tiene como objetivo determinar de qué manera se ha intentado influir, a través del discurso de los medios de comunicación de masas, en la construcción de una falsa opinión pública o, más bien, usando una expresión de Habermas, de una "opinión no pública,"[2] pues representa a los

---

> como sustituto de bombardeo.

Asimismo, véase Mattelart, A., *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Ediciones Paidós Ibérica, (Barcelona 2000), pp. 431-432.

[1] Nota del Autor. Cfr. Chomsky, N. y Herman, E., *Los guardianes de la libertad*, Editorial Grijalbo-Mondadori, (Barcelona, 1990):

> Los medios de comunicación de masas actúan como sistema de transmisión de mensajes y símbolos para el ciudadano medio. Su función es la de divertir, entretener e informar, así como inculcar a los individuos los valores, creencias y códigos de comportamiento que les harán integrarse en las estructuras institucionales de la sociedad. En un mundo en el que la riqueza está concentrada y en el que existen grandes conflictos de intereses de clase, el cumplimiento de tal papel requiere una propaganda sistemática.

[2] Nota del Autor. Cfr. Habermas, J., *Conciencia moral y acción*

intereses sectoriales de pequeños grupos de poder político y económico, acerca del uso malicioso de términos como *fundamentalismo* o *integrismo* para denostar a los musulmanes de manera general caracterizando algunas conductas hostiles, individuales o grupales aisladas de sectores reformistas radicales como si fueran rasgos definitorios susceptibles de ser aplicadas a todos aquellos musulmanes que defienden legítimamente los principios tradicionales de sus creencias políticas y religiosas.

Ante este panorama, cabe preguntarse: ¿deben las ciencias sociales acondicionar también su objetividad a esa "realidad virtual," condicionada por una opinión pública construida sobre la base del engaño y la falsedad? La respuesta, evidentemente, es no. No. Pero aun así vemos a diario que muchos cientistas sociales no solo se hacen eco de esa misma *opinión pública* capciosa y falsa sino que hasta utilizan los mismos conceptos y términos que los comunicadores sociales utilizan para falsificar la realidad de los hechos. Hemos llegado a un punto en que las ciencias sociales deben revisar muy bien sus presupuestos, objetivos e instrumentos de trabajo planteando sus propios problemas epistemológicos. La verdadera ciencia o epistemología es contraria a la opinión porque se trata de una forma insuficiente de conocimiento que, por lo mismo, es incapaz de demostrar lo que afirma ya que, como ha señalado Bachelard, no piensa o piensa mal, "traduce necesidades en conocimientos."[1]

---

comunicativa, Editorial Península, (Barcelona, 1985).

[1] Nota del Autor. Cfr. Bachelard, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, Librairie philosophique Vrin, 1999 (1ère édition : 1938), *chapitre* 1er; 13-14:

> La ciencia, en su necesidad de perfección como en su principio, se opone absolutamente a la opinión. Si la confirma es porque se basa en otras razones, ya que, de otro modo, la considera siempre dudosa, no confiable. La opinión es algo no razonado adecuadamente. Lo que le gusta o necesita lo presenta como conocimiento. Al operar sobre la base de gustos y requerimientos, no entraña un entendimiento real de aquello a lo que se aboca. No se puede basar nada en la opinión. Por el contrario, el primer paso

La opinión debe ser superada en el científico, más todavía en el cientista social que trabaja sobre los hechos de la realidad, puesto que los prejuicios y falsificaciones introducidas en la opinión suele inmiscuirse en el espíritu científico de una manera polimorfa y ambigua. Si el científico no es capaz de superar ese obstáculo epistemológico que presentan esos restos o residuos de conocimientos mal adquiridos, cristalizados en la opinión, su conocimiento quedará expuesto a las distorsiones, alejándose de del espíritu científico, interfiriendo gravemente en todas sus observaciones al interponer entre el objeto y el observador un sesgo o recorte de la realidad –implícito en su propio marco teórico– conduciéndolo a conclusiones erradas al haberlo hecho partir de premisas falsas. La situación se ha tornado tan borrosa en las ciencias sociales que los académicos necesitan seriamente, reevaluar sus supuestos básicos, objetivos académicos y herramientas de investigación; necesitan renombrar estos problemas epistemológicos que les preocupan. Como lo explica Bárbara Castleton, arabista y lingüista de la Ohio State University:

Vivimos en un tiempo en el que la selección de una docena o más de palabras de moda puede cambiar a una nación de protectora a agresora. Vivimos en una época en la que el que miente no siente vergüenza cuando es descubierto, simplemente reestablece la mentira de modo tal que ambos la extienden y perpetúan. La nuestra no es la primera era en la que esto ha ocurrido. La historia está repleta de episodios similares, principalmente en las cruzadas y el holocausto. Pero la dirección tomada por Occidente en la persecución de los ‘terroristas’ y en los intentos de América de ‘proteger la patria’ de los llamados ‘terroristas’ a través de ‘la guerra del terror’ dejó de tener sentido fuera de las palabras en sí.[1]

---

debe ser superarla. No basta, por ejemplo, con corregir algunos aspectos particulares de la misma… El espíritu científico nos prohíbe tener una opinión sobre cuestiones que no entendemos o que aún no sabemos cómo formularlas claramente.

[1] Nota del Autor. **Los superpoderes nucleares son la mayor amenaza terrorista del planeta debido a su potencial para aniquilar todo tipo de vida**. Para profundizar en el tema ver la extraordinaria reseña del libro de la

Como lo sabe cualquier cientista o erudito, la verdadera ciencia y epistemología es contraria a la opinión, porque la opinión es una fuente de información notoriamente estropeada. La opinión, sea esta personal o pública, es subjetiva e imposible de ser validada científicamente. Ni que decir tiene que en el campo de las ciencias sociales, los efectos de este tipo de sesgos y reduccionismos de la opinión pública han sido, en líneas generales, esterilizantes. No podía ser de otro modo, pues, la *opinión pública* que es generada desde los medios masivos de comunicación está conforme a la general actitud superrealista o surrealista de quienes habitan ese mundo especioso de la "realidad virtual" donde no hay relación con lo real, con la realidad directa de los hechos observados, sino un contacto telemático que deforma la visión del objeto entregando una visión sesgada que es producto distorsionado de una perspectiva oblicua como en escorzo. No cabe duda que el periodismo oral y escrito, dirigido a formar la llamada *opinión pública*, es la fuente inagotable o pródiga cornucopia de donde el cientismo social extrae copiosamente aquellos objetos de estudio que son los conflictos de Oriente Medio.

Lamentablemente, esa fuente surte un conocimiento falsificado sobre la realidad del mundo islámico, contaminado por las nociones vulgares e inexactas de una terminología periodística inadecuada. Pero, a veces, no solo los cientistas sociales, sino incluso los pensadores o filósofos también suelen hacer acopio de esta misma terminología la cual suele usarse como un arma arrojadiza primitiva.

Dentro de este marco de las ciencias sociales hay quienes pretenden estudiar la sociedad islámica tradicional como una estructura desmontable de la cual puedan separarse sus aspectos sociopolíticos de sus formas religiosas y jurídicas tanto como de sus manifestaciones interiores y espirituales profundas, aislando de un modo simplista sus fenómenos externos para hacerla consistir arbitrariamente en un *conservatismo reaccionario* al que, para hacer

---

doctora Helen Caldicott, *The New Nuclear Danger: George W. Bush's Military-Industrial Complex* publicada en *Crescent International* de mayo de 2007.

más insidiosa la definición y odiosa la caracterización, designan como *fundamentalismo* o *integrismo*. Ninguna construcción neológica puede darnos nunca la exacta definición de la cosa indicada, porque no son lo mismo la palabra y el significado que se le atribuye, como ya había advertido el filósofo escolástico medieval cristiano, Tomás de Aquino.[1]

Si esta babélica confusión existiera sólo entre sociólogos y politólogos occidentales, no habría mucho de que maravillarse; pero también se suman ahora a esta desorientación ciertos cientistas sociales árabes modernos (Mernissi) e incluso filósofos sociales occidentales islamizados (Garaudy) que, haciéndose eco de términos como *fundamentalismo* o *integrismo*, se prestan a su vulgarización científica o filosófica. Sociólogos, politólogos, historiadores y comunicadores sociales usan los términos *fundamentalismo* o *integrismo* como si en estas palabras hubiese una realidad positiva o una propiedad real del islam y, con toda seguridad, éste es un mal peor porque hay quienes lo emplean en sentidos tan disonantes y de una manera tan groseramente abusiva que, aplicando aquí el juicio de R. Otto respecto al término "irracional," diremos que de estas palabras "se hace un deporte" o una verdadera manía.

Hace poca diferencia o ninguna, para los medios de comunicación masivos, si el término "fundamentalismo" es una causa o un efecto. Para las ciencias sociales, el fenómeno es estudiado aisladamente. Es examinado independientemente de sus causas. Como resultado, la naturaleza verdadera del tema se pierde en pensamientos y clasificaciones que rotulan peyorativamente como "fundamentalista," *intégriste* e *integrismo*. Uno debe preguntarse si este acercamiento parcial –que desacierta al contextualizar el tema– no es la más flagrante forma de fundamentalismo. Como I. M. Lewis aseveró casi cincuenta años atrás, "[el] islam puede ser analizado sociológicamente sólo dentro del contexto de la vida real y…creencias de las comunidades musulmanas vivientes."

[1] Nota del Autor. S. Tomás, Summa Theol. I, XIII, 8: "Non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur."

¿Sobre qué bases entonces, aplican los cientistas sociales la etiqueta de "fundamentalismo" a los movimientos islámicos? ¿Han dirigido trabajos de campo entre los musulmanes activistas? ¿Han analizado las causas sociopolíticas y económicas del activismo islámico? O, al contrario, mucho de lo que ha sido escrito acerca del fundamentalismo islámico ha sido basado en el enfoque sesgado que aportan la información tendenciosa propagada por los medios de comunicación masivos. Bastaría tener en cuenta, para darnos cuenta de que modo proceden algunos especialistas, que todo un libro sobre la Revolución Islámica de Irán fue escrito basándose exclusivamente en notas de periódicos y artículos de revistas. Dado que dicho libro no es un trabajo académico ni una investigación periodística, no merece ni siquiera que mencionemos su título. **Claramente, si los cientistas sociales persisten en ver el tema en aislamiento, ningún movimiento religioso o político que se resista a la globalización estará a salvo de ser etiquetados como "fundamentalistas."** Es la misma actitud reduccionista y esencialista adoptada por el formalismo y el nuevo criticismo en lo que se refiere a la literatura. A menos que la metodología de las ciencias sociales sea modificada, calumnias no científicas como "fundamentalismo," *intégriste* e *integrismo* continuarán en circulación. **Antes que describir y definir comportamientos sociales y conceptos, expresiones como "fundamentalismo" confunden, diluyen y distorsionan sus verdaderos significados. El único propósito que estas palabras persiguen es confundir, descalificar, desacreditar, rebajar y marginar… Reflejan lo peor de la jerga sociológica.**

Hay quienes sostienen que la sociología, la politología y la historia, por ser *ciencias de la realidad*, deben trabajar con todos los materiales que le suministre la realidad, lo cual incluye, además de los datos, ciertos conceptos y términos que recogen de la prensa diaria o los medios de comunicación masiva. Pero nótese que los fundamentos de las argumentaciones sociológicas o politológicas pueden hacerse insostenibles a causa de conceptos y términos que son una posesión común con el uso vulgar de la prensa oral y escrita que suele cargarlos de contenidos inexactos que terminan por desvirtuar la comprensión del fenómeno observado por las ciencias sociales. ***Fundamentalismo* o *integrismo islámico* corresponden a**

ese tipo de conceptos y términos que el periodismo suele usar de una manera abusiva y poco responsable. Aun cuando dichos conceptos y términos se hallen justificados por un uso técnico en el lenguaje cientista, debido al desgaste y al ripio conceptual agregado por el uso vulgar e inadecuado del periodismo, remiten al lector a conceptos que resultan insuficientes y deficientes para describir los hechos sociales aludidos.

En realidad, poco importa que esta actitud sea una respuesta distinta a un mismo estímulo o bien que sea una reacción similar frente a un diferente incentivo, lo que las *ciencias sociales* tomarán en cuenta es que el mismo fenómeno, independientemente de las causas, pueda ser convenientemente abstraído, encasillado y rotulado por sus efectos despectivos bajo la misma nomenclatura, a saber: *fundamentalismo* o *integrismo*. Empero, ¿tal parcialidad o sesgo en el enfoque, ateniéndose a los *fundamentos* del criterio personal, no es también un tipo de interpretación *fundamentalista*? Si esta manera de ver las cosas sigue haciéndose extensiva a toda actitud religiosa, comportamiento político o criterio científico que nos oponga alguna resistencia resultará que nadie estará a salvo de que se le cuelgue el sambenito de *fundamentalista*. Ni que decir tiene que **términos como *fundamentalismo*, *integrismo*, *islamismo*, *radicalismo*, son *palabrejas*, sin ningún valor científico objetivo,** no sirven para definir conceptos ni calificar comportamientos sociales, sino, antes bien para confundirlos y enrarecerlos, su utilidad solo se presta para todo lo contrario, esto es, descalificar, desautorizar, desacreditar, desprestigiar, desestimar, etc. ¡Ay, el batiburrillo de términos y definiciones sociológicas!

Se impone, por lo tanto, la necesidad de aclarar previamente ciertas cuestiones de terminología para precisar conceptos y, paralelamente introducir el tema que es objeto de este estudio que presentamos. Hagamos notar de inmediato, en relación con lo que se denomina *fenómeno islamista*, que actualmente existe cierta confusión por el uso equivalente de *fundamentalismo islámico*, *integrismo islámico* e *islamismo radical*, cuando, en realidad, tales términos se refieren a actitudes políticas y corrientes de pensamiento distintas, aunque vinculadas entre sí en tanto y en cuanto son partes integrantes del

universo cultural islámico. Introducir el tema del *islamismo radical* o, simplemente, *islamismo* en nuestra discusión es pertinente porque bajo esta nueva etiqueta que, a causa del desgaste que han sufrido rótulos como *fundamentalismo* o *integrismo*, se adosa –encima de las usadas anteriormente– al *islam shiita* considerado como la más clara expresión de ese *islamismo radical*, combativo y militante.

En efecto, existen palabras de uso muy común que tienen carácter equívoco desde todo punto de vista: tanto consideradas en función de su etimología como si se examinan desde el lado de la semántica, de la significación o significaciones sucesivas que han incorporado a lo largo de su aplicación vulgar y cotidiana. Una de estas palabras es *fundamentalismo*. Es tan equívoca como aquella otra que suele intercambiarse y usarse en un sentido equivalente: *integrismo*. Dicha palabra, relacionada siempre con el mundo de la experiencia religiosa cristiana moderna, aun cuando designan fenómenos religiosos que han sido anteriores a lo que se denomina *fundamentalismo* o *integrismo* islámico, parecen aplicarse exclusivamente al islam, sin tener en cuenta que el primer término se incorpora de manera vigorosa al idioma de los teólogos cristianos, pasa a la polémica protestante de comienzos del siglo XX y, finalmente, al vocabulario de los filósofos e historiadores más o menos enemigos del cristianismo y el islam.

Luego de ese furor por el término *fundamentalismo* vemos que ahora el concepto que sirve para hacer la purga del anterior es este otro vocablo: *integrismo*. Pero el trueque terminológico no ha producido ningún cambio conceptual de superficie ni de fondo sino que, por el contrario, las mismas nociones vulgares e imprecisas se superponen e intercambian indistintamente con aquel otro e incluso se usan como voces sinónimas. En realidad, la inclinación por el uso de uno u otro vocablo más que obedecer a una exigencia de precisión terminológica traduce una necesidad ideológica de validar o legitimar sociológicamente un uso político. Si el escritor es católico, al hablar de la actitud tradicionista islámica, usará el término *fundamentalismo*, asociándolo al conservadurismo protestante, mientras que si es protestante, liberal o marxista, anticatólico en el fondo, usará el término *integrismo* vinculando el mismo fenómeno

al conservatismo reaccionario del catolicismo español del siglo XIX. Vale decir que la elección deliberada e intencional de uno u otro término depende de las inclinaciones ideológicas o convencimientos de sector del cientista social o el filósofo. Negamos así la casualidad o la ingenuidad en la elección del término. La atribuimos a una deliberada intencionalidad política.

En su uso generalizado la aplicación de los términos "fundamentalismo" e "integrismo" –a una serie de grupos islámicos que observan actitudes de creciente hostilidad hacia las intrusiones culturalistas del expansionismo laicista occidental– despista a quienes quieren comprender la verdadera naturaleza del islam porque conduce a nociones vulgares e inexactas que ofrecen paralelos arbitrarios entre la actitud tradicional de los musulmanes y la actitud reaccionaria o conservadora de algunos sectores recalcitrantes del cristianismo. Esta aplicación está así establecida debido a su uso vulgar en el lenguaje escrito y oral del periodismo que extrae su vaga e indefinida terminología de la charla común o coloquial, pero esta terminología no está bien adaptada a los usos de la ciencia y hemos de reconocer, de buen grado, que su uso solo podría tener una relativa utilidad solo para quienes encubran propósitos ideológicos tras la fachada de un lenguaje en apariencia científico.

Nuestra objeción al uso de nociones vulgares inexactas para describir aspectos sociales y políticos del islam está dirigida a criticar su impropiedad en tanto que obliga al lector a hacer contorsiones mentales al orientarlo hacia rastros conceptuales que dan expresión intelectual abstracta a formulaciones por entero artificiales donde se alojan ideas falsas dentro de artefactos verbales tales como *fundamentalismo* e *integrismo*. Sabemos que el objeto de las *ciencias de la realidad* está construido directamente con los materiales de la vida humana cotidiana: la psicología, la sociología, la politología, la historia, etc. Pero no se pueden construir objetos concretos que sean susceptibles de ser predicados con independencia de cualquier circunstancia o de la experiencia social histórica, ya que en ese caso los conceptos, transformados en objetos ideales, se desvanecen tan pronto como se intenta reducirlos a una fórmula abstracta. Sería, en

efecto, inconcebible la existencia de un concepto sociológico que pueda ser sustraído o desprovisto de su estructura objetiva inteligible. Un concepto sociológico debe estar referido a una concreta relación con su objeto y constituir un plexo típico de las intenciones significativas que se agrupan en la definición o designación de la realidad social aludida. Analicemos, por ejemplo, el mismo término *fundamentalismo*.

Hemos dicho anteriormente que sería una abstracción peligrosa realizar ese examen de ciertos comportamientos islámicos en términos que, como *fundamentalismo* o *integrismo*, son equívocos porque evitan u omiten la puntualización de las correlaciones entre las doctrinas y los grupos sociales comparados, sorteando el análisis objetivo de las relaciones entre el pensamiento tradicional islámico y la mentalidad modernista de las demás corrientes de pensamiento político o religioso con los cuales se le asocia. Ningún movimiento religioso o político puede entenderse sino dentro del juego o interacción de situaciones reales y de controversias doctrinales en que surge y se desarrolla. Pero en el caso particular del pensamiento tradicional islámico se acentúa, porque con ese nombre de *integrismo* no se define una doctrina concreta –como podría ser el *liberalismo*, el *fascismo*, el *socialismo*, el *comunismo* o el *anarquismo*– sino un haz impreciso de ideas que se combinan con ciertas actitudes básicas, configurando el conjunto de una corriente política en el islam cuyo sentido fundamental está en relación inmediata con los problemas sociales en juego a cada momento y con doctrinas y actitudes religiosas que, a su vez, constituyen otros conjuntos también complejos y con frecuencia definibles ideológicamente sólo por sus contrarios.

Llegados a este punto nos parece importante señalar que no creemos que los medios masivos de comunicación ni el mal empleo de ciertos términos sean la causa de todos los males del mundo moderno. Es el propio concepto moderno de mundo la causa de tales males. Son las ideas laicistas, antitradicionales y progresistas del hombre moderno, desde que se abrieron paso en la historia de la cultura en Occidente bajo la advocación de la modernidad, la verdadera causa del estado actual del mundo que hoy día puede llamarse occidental propiamente

desde que la informática y los medios de comunicación lo han transformado en una "aldea global," según la definición de McLuhan. No son los medios masivos de comunicación, entonces, los causantes de ciertas aberraciones interpretativas que repugnan al buen sentido crítico, por esta razón, nunca nos cansaremos de insistir en que el cientista social o el filósofo no debe convertir en concepto o definición aquello que ya ha sido transformado en opinión. Nuestra actitud se inscribe dentro de aquel espíritu de resistencia tradicional que, aun a riesgo de ser tildados de *fundamentalistas* o *integristas*, se opone a ese intento de homogeneización compulsiva del lenguaje y a la uniformidad del sentido propiciadas por los medios masivos de comunicación que nos parece de efectos aun más funestos por la sutileza y la eficacia de su penetración subliminal en las mentes de los receptores de ese mensaje transfigurado ya en *opinión pública*.

Conviene insistir en que es raro, para uno del oficio, el hecho de que los cientistas sociales, muy especialmente los antropólogos, los sociólogos, los politólogos e historiadores modernos –que tantos vocablos y conceptos neológicos han usado, examinado y vuelto a definir, mejor o peor– hayan renunciado a redefinir éstos, cuando resulta esencial para diferenciar las observaciones críticas de las ciencias sociales de aquellos puntos de vista sesgados que tienen los comunicadores sociales y formadores de opinión. Causa extrañeza comprobar que en la actualidad hay cientistas o filósofos sociales que se han convertido en vulgarizadores del término *integrismo* sin que este uso especializado sea técnicamente apropiado ni riguroso ni tampoco suponga un enriquecimiento sensible con relación a su empleo periodístico. **Cuando se habla de *fundamentalismo islámico* se olvida muy a menudo que es parte de un concepto moderno y un término cristiano.** Aun cuando dicho concepto ha dejado su ámbito de origen cristiano hace mucho tiempo para pasar a otros de naturaleza muy diversa, es evidente que se traspone un concepto del protestantismo norteamericano, en forma inadecuada, a un mundo conformado de modo distinto por completo, y esto no contribuye al verdadero conocimiento de la realidad social aludida. **Sin duda existen analogías con respecto a esta posición en otros universos espirituales, incluso en aquel islam reformista radical preconizado por el *wahabismo* y el *salafismo***, pero si se convierte en identidad la

analogía, se incurre en una simplificación errónea por exceso u omisión.[1] Pero hay que tener presente el ámbito modernista del protestantismo norteamericano, para comprender que no se trata de un fenómeno universal, sino particular, referido exclusivamente al cristianismo estadounidense.

El *fundamentalismo* es, según su sentido originario, una corriente surgida en el protestantismo norteamericano decimonónico, la cual se pronunció contra de la ilustración científica y la hermenéutica teológica basada en la crítica textual, adoptando una actitud reaccionaria que insiste en comprender los libros sagrados al pie de la letra y, especialmente, en aquellos puntos de la escritura que se refieren a la creación sobre la cual basaron su rechazo a la teoría moderna del biologismo evolucionista. El problema adquirió relevancia política con la cuestión de si el sistema educativo del estado podía favorecer alguna de esas opiniones, y, junto con la defensa de la absoluta infalibilidad de la escritura, el fundamentalismo protestante norteamericano intentó proporcionar un sólido fundamento cristiano contra la teoría evolucionista darwiniana. Aparte del llamado *fundamentalismo protestante*, existen otros movimientos religiosos sectarios evangélicos carismáticos y milenaristas que, interpretando los hechos contemporáneos a la luz de la escritura bíblica, no solamente son contrarios al laicismo de Occidente, sino que son productos típicamente modernos y arduos defensores de la primacía cultural y hegemonía religiosa de la civilización cristiana. Todavía más, **el *fundamentalismo* religioso propiamente dicho es un**

[1] Nota del Autor. Como explica Morrow en *Arabic, Islām, and the Allāh Lexicon*, los wahabitas y los salafitas se valen de una interpretación literalista y esencialista del islam, lo cual se presenta en agudo contraste con las tradiciones hermenéuticas e intelectuales de la corriente principal de sunnitas, shiitas y sufíes, respectivamente. **Al considerar los salafitas que la corrección de su planteo de "retornar a las bases del islam" y "seguirlo al pie de la letra" se contrapone con el espíritu del mismo, pretenden hacer caso omiso de catorce siglos de erudición cabal e incluso extirparlos** (48). Para más información sobre el enfoque literalista de los wahabitas, ver *Wrestling Islam from the Extremists* de Khaled Abou El Fadl e *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition*, editado por Joseph Lumbard.

fenómeno puramente occidental, surgido como resultado de las "guerras culturales" que dividieron a la sociedad norteamericana a principios del siglo XX.

Los orígenes históricos del fundamentalismo religioso cristiano norteamericano deben remontarse hasta el año 1830, época en que el protestantismo evangélico ya se había constituido como la religión pública de la sociedad civil norteamericana, vale decir, en la religión del estado. La identidad nacional se consolidaba a partir de la percepción sobre Estados Unidos como la nación cristiana, apoyada por la idea de defender la cristiandad como la ley común de su tierra. A lo largo del siglo XIX, a pesar de los procesos de secularización y la separación de la iglesia del estado, la religión evangélica protestante mantuvo incontestablemente su hegemonía en la dirección religiosa de la vida cultural y social de Estados Unidos. En este contexto, entre los años 1910 y 1915, un grupo de 64 autores angloamericanos publican una serie de 12 folletos, cuyo título común era *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* que dio origen a una fuerte controversia entre los conservadores radicales y la corriente teológica liberal. Los objetivos de la obra consistían en enfocar desde la perspectiva conservadora del protestantismo norteamericano el desafío de la mentalidad modernista liberal que pretendía adaptar los puntos de vista de la doctrina evangélica a las condiciones seculares del mundo moderno secular y asumir las eternas verdades cristianas como meros hechos históricos desde el punto de vista de la crítica textual de las escrituras.

En conjunto, *The Fundamentals* establecían cinco criterios, a partir de los cuales se construía la identidad fundamentalista: 1) la inspiración verbal y la inerrancia absoluta de la Biblia; 2) la divinidad de Jesucristo, incluyendo su nacimiento virginal; 3) su resurrección corporal; 4) el valor expiatorio del sacrificio de Cristo; 5) inminencia de la segunda venida de Jesucristo. La adhesión a estos cinco fundamentos se convirtió en un punto de partida simbólico para la identificación del movimiento fundamentalista, pues el título de la publicación fue utilizado para identificar a la corriente de interpretación bíblica que dentro del protestantismo norteamericano ya tenía una trayectoria histórica bastante extensa. **El verdadero**

fundamentalismo, de clara identidad cristiana e indudable filiación protestante, surge en Estados Unidos como una moderna reacción del conservadorismo norteamericano, esencialmente *antiliberal* y *antimodernista*, contra la crítica textual de la Biblia, la teoría evolucionista del biologismo darwinista, la diversificación sociocultural de la sociedad norteamericana y la secularización del sistema educacional.

Es recién a partir de los años ‘20 cuando el fundamentalismo protestante concentra todas sus líneas para librar sus batallas culturales y jurídicas contra el modernismo y el humanismo secular de que estaban imbuidas aquellas “herejías” o corrientes de tendencia liberal dentro de las denominaciones evangélicas que propiciaban las doctrinas del darwinismo, el freudismo y el marxismo en la educación secundaria y superior del país. Enfatizando los principios de inerrancia bíblica y la vocación mesiánica del pueblo norteamericano, el *fundamentalismo* protestante luchaba contra todas las tendencias y corrientes del pensamiento liberal moderno que fueron consideradas como importaciones al modo de vida americano (*American way of life*), visualizadas bajo las formas del catolicismo, el secularismo o el socialismo. La primera batalla abierta entre el fundamentalismo y el pensamiento liberal laicista, fue la campaña fundamentalista contra la enseñanza de la teoría de evolución en colegios. A pesar de que los fundamentalistas pudieron ganar los juicios contra los profesores darwinistas, ante la *opinión pública* salió bastante perdidoso porque apareció como una corriente religiosa retrógrada, excluyente y poco tolerante, cuyo discurso antimodernista tenía muy poca afinidad con la sociedad norteamericana, orientada hacia la idea del progreso indefinido. **Es sobre esta misma imagen ya formada en la opinión pública que los medios masivos de comunicación construyen la imagen del *fundamentalismo islámico* al asimilarla excesivamente con el fundamentalismo protestante norteamericano de aquella época.**

El *fundamentalismo protestante* se desarrolló más fácilmente en los estados del sur, y llevó al estado de Tennessee a aprobar una ley que prohibía la enseñanza de la teoría de la evolución, situación que desembocó en el famoso juicio contra el profesor John Thomas Scopes

en 1925. Esta ley fue declarada inconstitucional por el tribunal supremo de los Estados Unidos en 1968. Sin embargo, los esfuerzos de los fundamentalistas por impedir la enseñanza de la biología evolutiva han continuado en nuestros días con los proyectos de "trato igualitario" entre la dos teorías en las aulas de clase y la reciente incorporación de la "teoría del diseño inteligente." Después de 1925, el *fundamentalismo* protestante pierde su credibilidad y la capacidad a integrar la nación bajo la consigna de ataque contra los enemigos de la cristiandad. Durante los próximos 50 años el fundamentalismo permanece aparentemente inactivo en la sociedad norteamericana. Sin embargo, los años de la ausencia pública sirvieron de refrigerio para renovar fuerzas y demostrar que aun podía subsistir como una expresión religiosa marginada pero vigorosamente persistente. Así se formaba en Estados Unidos una particular subcultura fundamentalista protestante, no muy numerosa, pero sólida, bien organizada y con un sentimiento de identidad propia muy fuerte. Tratando de convertirse en una alternativa real para liberalismo y el catolicismo, y, a partir de las últimas décadas, para el islam creciente entre los afroamericanos, el fundamentalismo protestante norteamericano demostró su gran vocación evangelizadora creando una prensa propia y bastante poderosa que le ha ayudado a difundir una amplia producción teológica impresa.

A principios de los años '30, los programas *Old Fashion Revival* y la *Hora luterana* aumentaron notoriamente la presencia fundamentalista en los medios de comunicación de masas. En 1941, McIntire, uno de los dirigentes fundamentalistas más importantes dentro de la iglesia presbiteriana, crea el (ACCC, según la abreviación en inglés) *Concilio Americano de las Iglesias Cristianas* para contrarrestar la formación de organizaciones liberales, organizadas alrededor del ecuménico *Concilio Federal de Iglesias* (FCC), pero después de la Segunda Guerra Mundial, el ACCC se convierte en uno de los fundadores del *Concilio Fundamentalista Internacional* y uno de los principales opositores al ecuménico *Consejo Mundial de Iglesias*. El fundador de ACCC, McIntire, se mostró como el partidario más fervoroso y estrecho colaborador del entonces senador de Wisconsin y jefe del comité de seguridad, Joseph McCarthy, quien comenzó las famosas campañas de "cacerías de brujas," durante la presidencia de Harry

Truman. El dirigente fundamentalista componía para McCarthy las listas de pastores sospechosos de prestar colaboración con los comunistas e insistía que la nueva traducción de la Biblia (*Revised Standard Version of the Bible*) era el resultado de un "complot rojo." Todos estos factores prepararon la reaparición del *fundamentalismo* en la esfera pública y su movilización política en los años 70 y 80. Su apoyo político a los presidentes Reagan y Bush, ha sido decisivo. Y **en las últimas elecciones presidenciales en Estados Unidos, las preferencias neoconservadoras del fundamentalismo protestante se volcaron hacia Bush, mientras que los liberales se inclinaron hacia Kerry.[1] Ahora vemos lo mismo, con los cristianos ultraconservadores apoyando a McCain y los liberales laicos apoyando a Obama.**

A la luz de todo cuanto acabamos de señalar podemos ver que el término *fundamentalismo* –en su aplicación exclusiva al islam–, introduce un matiz peyorativo que estaba por completo ausente en su significado original que ponía su énfasis en una actitud intolerante de sequedad espiritual para interpretar las escrituras, en su referencia al islam se define el *fundamentalismo* como una postura o actitud de espíritu consistente en un rechazo categórico al sistema laicista y valores democráticos de la modernidad occidental, pero adviértase que el hecho mismo de incluir esta distinción no impide que siga siendo una *palabreja* que describe muy mal el fenómeno social aludido. En cuanto al otro término, *integrismo*, fue utilizado por primera vez, en 1898, por el político y periodista católico español, Cándido Nocedal, fundador del Partido Integrista y de su órgano periódico *La Constancia*, y su hijo, el periodista y dramaturgo español Ramón Nocedal y Romea, a su vez fundador del periódico *El Siglo Futuro*, para designar el intento político de *integrar*, bajo ese nombre y en torno a la figura de Isabel II, a todas las fuerzas de filiación monárquica, republicana y católica, opositoras a las tendencias

---

[1] Nota del Autor. Para más información sobre el surgimiento de la derecha cristiana en los EE. UU., ver la reseña del libro *American Fascists: The Christian Right and the War on America* de Chris Hedges, publicada en la edición de *Crescent International* de agosto de 2007, bajo el título "Incisive Analysis of the Emergence of the Christian Right in America."

liberales y progresistas.

Hoy día la palabra *fundamentalismo*, o su casi equivalente, *integrismo,* se utiliza hasta la saciedad para definir cosas más bien diversas. Es natural que tal delimitación, incorrecta, por otra parte, deje en el aire la cuestión sustancial de un fenómeno que no puede ser adjetivado de "fundamentalismo" o "integrismo" haciendo rodar malamente ambos términos, de manual en manual, tropezando y arrastrando una existencia cada vez más andrajosa, despreciada y despreciable. El mismo hecho de que, a juicio de algunos, haya muchos *fundamentalismos* o diversos *integrismos*, de igual modo impropiamente calificados de tales, dificulta sensiblemente la posibilidad de establecer líneas coherentes de diferenciación entre esta forma de pensamiento reformista y moderna del protestantismo estadounidense que, al menos *lato sensu*, corresponde a una actitud fundamentalista y otras formas de pensamiento tradicionales del mundo oriental. La misma vaguedad del concepto debería permitir ver claramente que tanto la palabra *fundamentalismo* como el término *integrismo* no designan a nada objetivo que se encuentre fuera del observador que, desde el punto de vista del cientismo social moderno, analiza las manifestaciones tradicionales del islam bajo las características de un fenómeno sino que todo lo que resulta intolerante o inaceptable se encuentran de hecho en su propia subjetividad.

Es un término que no describe objetivamente un comportamiento social islámico razón por la que su validez solo se constata como formulación de una propuesta técnica de las ciencias sociales y de acuerdo con los presupuestos ideológicos de las mismas. Se trata de un problema psicológico del observador no de lo observado. Es el propio recelo o la intolerancia del observador lo que lo lleva a sentirse molesto ante lo que subjetivamente juzga como una actitud retrógrada o atrasada que se opone a su propio sentido de progreso y modernidad, como un obstáculo que se interpone a su avance. **El propio terror que le inspira la palabra *fundamentalismo* cuando se le añade el adjetivo *islámico* nace de sus propias inseguridades y, en general, de un estado de ignorancia respecto a lo que es realmente el islam. Pero en una precisión terminológica basada en una adecuada comprensión del fenómeno denominado *fundamentalismo* se anula**

el recelo o terror causado por la vacía realidad de ese concepto en su aplicación al islam.

Objetar el uso inadecuado del término *fundamentalista*, o igualmente, *integrista* o *islamista radical*, no es parte de una discusión estéril como podría pensar más de uno. Sobre todo, si dicha terminología, además de utilizarse como un arma arrojadiza, se halla erizada de dificultades conceptuales que impiden comprender bien el fenómeno que se describe porque se le identifica bajo rasgos equivocados. Porque **cuando la mente occidental piensa en un *fundamentalismo islámico* lo que tiene en mente no es una actitud espiritual característicamente tradicional sino un tipo de comportamiento religioso cristiano, caracterizado por una actitud de rechazo a la ciencia, que no sólo le es extrínseco sino totalmente extraño al islam.** De hecho aquel aspecto que, por su oposición a la modernidad, quiere ser adjetivado de "fundamentalismo" también puede ser calificado de "tradicional" o de "principialismo," como proponemos por nuestro lado, pero, claro, en nosotros su uso no tiene el peso ofensivo ni la insinuación maliciosa que son necesarias para descalificar a todo aquel que piense distinto a la mentalidad laicista de Occidente.

Es por esta razón que, a través de una serie de artículos escritos entre 1994 y 1998[1] hemos propuesto diferenciar los *fundamentalistas protestantes* y los *integristas católicos* de los mal llamados *fundamentalistas* o *integristas islámicos* refiriéndonos a los últimos bajo el nombre de *principialistas* en vez de *integristas* o

---

[1] Nota del Autor. Cfr. Vittor, L. A., "La religión en el mundo contemporáneo: el fundamentalismo como encrucijada entre la tradición y la modernidad" en *Enfoques: Revista de Ciencias Sociales y Comunicación* (Buenos Aires 1998), Año I, Nº 4, pp. 11-23; "Situación actual del pensamiento tradicional en el mundo moderno" en *Enfoques: Revista de Ciencias Sociales y Comunicación*, Año II, Nº 5, (Buenos Aires 1999), pp. 11-29; y especialmente "El islam ši'ita: ¿principialismo tradicional o integrismo iraní? Una respuesta a Roger Garaudy," publicado en tres partes en *Enfoques: Revista de Ciencias Sociales y Comunicación*, (Buenos Aires 2001), Año III, Nº 12, pp. 17-35; Año IV, Nº 13, (Buenos Aires 2002), pp. 11-29 y Año IV, Nº 14 (Buenos Aires 2002), pp. 9-25.

fundamentalistas,[1] porque en tanto defensores tradicionales de los *principios fundamentales de la fe* corresponde el nombre de *principialistas* que por otra parte sería la correcta traducción de *uṣūl al-dīn*, esto es, los *principios básicos* o *fundamentales de la fe*. Propusimos el término *principialismo* no como un nuevo rótulo o una etiqueta, mucho menos como definición, sino antes bien como un reconocimiento objetivo de lo que en el islam no es actitud retrógrada

[1] Nota del Editor. No es fácil hallar un término adecuado para describir el fenómeno definido torpemente como "fundamentalismo." El término "principialista" es una palabra aceptada ya en inglés, francés y español y se refiere a quienes defienden los principios de un método científico, de una escuela filosófica o de una escuela de jurisprudencia.

El término "revivalista," en su significado general de "predicador de prácticas o ideas de alguna manera olvidadas" podría ser apropiado. Pero como también se refiere a los "predicadores de los evangelios cristianos," podría usarse peyorativamente. Además, no sólo es un vocablo inadecuado por lo dicho antes, sino porque Corbin lo utilizó para referirse a movimientos sectarios como los babíes y los bahaíes, quienes se oponen al islam shiita.

El término "fundacionalismo" también puede descartarse, ya que se refiere a cualquier teoría epistemológica que sostenga su validez en la creencia en los pilares básicos de una doctrina. El vocablo árabe *uṣūlī* comunica dicho sentido. Sin embargo, está inextricablemente ligado a la pelea entre los shiitas racionalistas, los *uṣūlī* y los tradicionalistas o *akhbarī*. Aunque se lo emplea en el campo de la bioética y la jurisprudencia, con el sentido de apreciar la caridad, la autonomía, la justicia y la oposición a las prácticas malignas, el neologismo "principialista" queda como el más adecuado para describir al "fundamentalista," "revivalista" y "activista" islámico.

El autor, por supuesto, no limita dicho vocablo a sus usos éticos. En realidad, al seleccionar el término "principialismo," sigue la huella del metafísico francés René Guénon, converso al islam y egipcio naturalizado que tomó el nombre de 'Abdul Wāḥid Yaḥyā. Guénon fue el primero en usar "principial," para referirse a los principios trascendentales de la fe que constituyen las raíces [*uṣūl*] o pilares [*arkān*] de una doctrina tradicional. El escritor de esta obra, al utilizarlo, se hace eco de nociones que son más metafísicas que legales, éticas o filosóficas, aunque desde una perspectiva tradicional ninguno de estos aspectos excluye uno al otro.

ni mentalidad arcaizante sino clara remisión a sus *principios fundamentales de la fe*. Son *principios fundamentales de la fe* (*uṣūl al-dīn*) porque constituyen los pilares (*al-arkān*) sobre los que se asientan toda reflexión empeñosa jurídica (*ijtihād*) de la normativa tradicional islámica, su formación, articulación, desarrollo y perfeccionamiento jurídico, pero, asimismo, son los principios metafísicos o principios trascendentes de la sabiduría iluminativa de la gnosis islámica. El concepto de *uṣūl al-dīn* también puede traducirse como "raíces," "bases" o "principios constitucionales" de la fe. La fuente de ese pensamiento islámico, mal denominado *fundamentalismo*, es el fondo cultural común que constituye su *principio*, su *raíz* o su *fundamento*, pues el término *aṣl*, de dónde deriva el plural *uṣūl*, comprende todos estos matices. Lo correcto sería denominar a quienes defienden la pureza de sus principios tradicionales como *principialistas islámicos*, mucho mejor que *fundamentalistas islámicos*, por esa constante remisión y apelación a los principios islámicos. Lo que nosotros denominamos *principialismo tradicional* es un fondo cultural común de todo el pensamiento islámico que presenta un aspecto polimorfo cuyas distintas facetas, tal como las caras pulidas de un diamante, reflejan las diversas posturas o puntos de vista respecto a cuestiones de orden doctrinal o política que enfatizan vigorosamente la identidad islámica.

Sea occidental u oriental, reformista tradicional o reformista radical, el musulmán no tiene duda respecto de que el islam lleva en sí todas las soluciones a los problemas que plantea la época actual por el hecho de que el profeta Muḥammad fue el último portador o mensajero divino (*rasūl Allāh*) que dio a conocer una revelación, el Corán, para los últimos tiempos**.** Por más *moderado* o *radical* que fuere el musulmán, según la distinción que gusta hacerse en Occidente, ninguno discrepará con el otro respecto a que en el islam pueden hallarse todas las respuestas posibles tanto para las cuestiones de orden económico o político como para los demás asuntos de la vida social o individual. Asimismo, esos principios fundamentales de la fe son *constitucionales* o *constitutivos* porque *constituyen* los pilares o fundamentos (*al-arkān*) de la normativa tradicional islámica, su formación, articulación, desarrollo y perfeccionamiento jurídico, pero, asimismo, son los principios metafísicos o principios trascendentes

porque sobrepasan esos límites de la experiencia jurídica en tanto corresponde a la aprehensión especulativa o contemplativa de la iluminación gnóstica que reflexiona meditativamente sobre la verdad eterna, aquella fuente principial que surte un conocimiento que es guía segura para encaminar al hombre en todos los órdenes y dimensiones de la vida humana. Son *principios unitarios universales* que posibilitan la diferenciación de los entes particulares dentro de una multiplicidad contenida en la *unidad divina* (*al-tawḥīd*).

Por otra parte, todas las grandes religiones tradicionales, los sistemas de pensamiento filosófico y jurídico son *principialistas* porque, sin excepción, basan todas sus creencias y prácticas en dichos principios fundamentales. Son *principialistas* en tanto se fundan en sus principios doctrinales, ya que como reza el célebre aforismo latino que ha sido divisa de filósofos, juristas y filósofos del derecho *nihil est sine ratione*: "nada es sin *principio o fundamento*." Para muchas personas, entre las que habría incluso que señalar un buen número de especialistas, el primer problema que plantea el estudio de los movimientos islámicos es tan elemental como el de utilizar una terminología inadecuada como, según lo que hemos dicho, el término *fundamentalismo*.

Aunque en términos generales las variaciones de matiz en el término *fundamentalismo* indican una extraordinaria versatilidad multiuso que hace posible su aplicación a diversos fenómenos religiosos, políticos o sociales, su misma versatilidad es la mejor prueba de que no se trata más que de un rótulo insidioso o una etiqueta maliciosa antes que de la verdadera formulación de un concepto aquilatado por una clara definición sociológica, politológica o histórica. Un término de alcances conceptuales tan restringidos permite entender cómo en el uso del término fundamentalismo, en su estricta aplicación al islam, suele producir una exclusión de la noción de tradición al hacer referencia a posturas modernas que, por definición, son antitradicionales. No se puede definir un concepto por medio de aquella idea que describe un fenómeno totalmente contrario a lo que es una actitud tradicional en defensa de los principios inmutables de una verdad eterna. Es realmente curioso constatar cuán rápidamente llegan a extenderse y a imponerse algunas ideas como si fuesen universales y

necesarias, aunque, como el término *fundamentalismo,* son de una invención reciente.

Dado el enfoque sesgado del caso aludido, ninguno de los estudios sociológicos, politológicos o históricos, sobre el llamado *fundamentalismo* o *integrismo islámico* explaya una visión realmente objetiva, por el contrario, parecen haber soslayado cualquier otra posibilidad de explicación. Pudiera ser, como de hecho es, que la actitud observada exteriormente en el islam como un *fundamentalismo* o un *integrismo* corresponda a otro tipo de comportamiento social con el cual se le confunde por una excesiva asimilación con el modelo cristiano del *fundamentalismo protestante* o el *integrismo católico*. La descripción así lograda, en rigor, no hace más que mostrar las falencias de la comparación con el modelo cristiano y la falacia del razonamiento implícito. Se comete un error de razonamiento, una falacia por afirmación del consecuente. Pero, de hecho, la falacia, una vez vertida, y convenientemente asumida, ha supuesto para muchos especialistas una especie de verdad oficial. Verdad a medias, en todo caso, solo sostenida por un poderoso artefacto verbal cuya fuerza asimilatoria termina por borrar toda diferencia conceptual al anular en el fenómeno observado todo rasgo distintivo. Para el caso es lo mismo: **sea protestante, católico, judío, hindú o musulmán, todo aquel que, independientemente de su fe o sus creencias tradicionales, no acepte los criterios laicistas de modernidad es un *fundamentalista*.**

Ese efecto asimilador del sesgo en el enfoque de las ciencias sociales se evidencia en la intención de forzar los hechos observados con los pertrechos terminológicos empleados, por lo cual, invariablemente, la interpretación de una legítima resistencia tradicional a una fuerza cultural innovadora estará orientada siempre a confirmar la sospecha de un *fundamentalismo* en vez de comprenderlo como una reacción normal de cualquier mecanismo de defensa ante la invasión de un cuerpo extraño o contaminante a un organismo sano. Llama muy especialmente la atención la parcialidad de la orientación que guía al cientismo social, el fuerte sesgo de seguir con perseverancia, en los hechos sociales observados, solo las líneas previamente trazadas sobre un conocimiento previo que apoye o sostenga la hipótesis de un *fundamentalismo islámico* descuidando cualquier otra posibilidad de

investigación. *Investigar* significa, con arreglo a su etimología, "examinar sistemáticamente," "observar," "tratar de descubrir." El término *investigar* del latín *investigare* significa "buscar cuidadosamente"; "seguir la pista"; "descubrir." Deriva de la raíz *in*, "en" y *vestigare*, "seguir la huella," "buscar la pista," y "descubrir el rastro," vale decir, el *vestigio* (del latín *vestigium*, "huella"; "rastro"; "pista"). Cualquier postura que se pretenda científica y no observe estas condiciones no merece ser llamada *investigación*.

Uno de los rasgos distintivos del sesgo del observador crítico que analiza a ese fenómeno no convencional –mal denominado *fundamentalismo islámico*– es que pareciera tener, como único objetivo, recoger solo evidencia confirmatoria y evitar todo otro camino epistemológico que lo lleve a una rectificación o refutación de conceptos o sustitución de términos inexactos por otros de mayor precisión. Por lo tanto, mientras trata de recolectar evidencia para apoyar su hipótesis, el observador crítico puede equivocarse al no querer recoger ninguna otra posibilidad que pudiera invalidar o ilegitimar su hipótesis. Esta manera de proceder en modo alguna es la vía comprobatoria del científico, sino el camino dogmático del fanático que sostiene a rajatabla su dogma u opinión de sector sin permitirse explorar ninguna otra vía explicativa.

Cuando se trata de estudiar un fenómeno que es más que una nota circunstancial de la realidad social, y de la que la sociología y politología pueden sacar provecho para sus fines cognoscitivos, sería necesario ver en el hecho de que el lenguaje cuente de antemano con un arsenal de conceptos y términos técnicos precisos, despejados por el uso común de la prensa diaria que los carga de nociones vulgares que dan nacimiento a numerosas interferencias. Es inconcebible determinar la existencia de una entidad sociológica típica en el islam sin que, al mismo tiempo, hubiese un término nominativo que sea susceptible de englobarse bajo el correspondiente tipo social descrito como *fundamentalismo* y que sea efectuación de la realidad significada. En el estricto sentido del término *fundamentalismo* el islam es la tradición que, más que ninguna otra, se opone rotundamente a una interpretación unilateral de la escritura que no tenga en cuenta la correspondencia y homología de sus distintos

niveles de significación. **El Corán mismo se opone a toda interpretación literal.** El profeta Muḥammad ha dicho que el Corán contiene hasta siete niveles de interpretación y que cada uno de estos siete niveles encierra otros tantos igualmente numerosos que permiten explicar a unos por otros.[1] Tanto los sufíes como los gnósticos shiitas sostienen este punto de vista. **De hecho el sufismo y el shiismo son las ramas espirituales del islam a las que menos puede caberle esa infundada imputación de *fundamentalismo*** toda vez que ninguno de los dos cultiva ese seco rigorismo literario para interpretar las

[1] Nota del Autor. Según el *ḥadīth*, el profeta Muḥammad ha dicho: "El *Corán* tiene un exterior bello y un interior profundo;" "El *Corán* tiene una dimensión interna que a su vez tiene otra dimensión interna y así sucesivamente hasta siete veces." (Kulaynī). Otras versiones del mismo *ḥadīth* sostienen que cada uno de estos siete niveles tiene desde setenta a setecientos niveles, uno más profundo que el otro, pero cada uno de ellos contiene e ilumina a los otros. Según las mismas fuentes, cada punto de cada letra árabe en el Corán, encierra 70.000 significados. Los números 7, 70, 700 y 70.000, poseen una naturaleza y se los usa para indicar que la comprensión del Corán es ilimitada e inagotable. Intentar agotar o reducir el Corán es tan absurdo como contener el océano en un vaso. El Corán siempre estará protegido de tales conatos, provengan de sectores literalistas o sectores interioristas. Por su parte, el primer *imām* 'Alī, ha dicho:

> No hay versículo coránico que no tenga cuatro sentidos: el exterior (*al-ẓāhir*), el interior (*al-bāṭīn*), el de límite (*ḥadd*) y el de designio divino (*muṭlaq*). El exterior es para la recitación oral; el interior es para la comprensión profunda; el de límite determina lo lícito y lo ilícito; el designio divino es lo que Alá se propone lograr con los seres humanos por medio de cada versículo.

El sexto *imām* Ja'far as-Ṣādiq ha dicho:

> El libro divino comprende cuatro modos: la expresión enunciada (*'ibārāt*), el sentido alusivo (*ishārāt*), los significados ocultos, relativos al mundo sutil (*laṭā'if*), y las elevadas verdades metafísicas (*ḥaqā'iq*). La expresión enunciada es para el común de los fieles (*'awāmm*); el sentido alusivo concierne a la elite espiritual (*jawāṣṣ*); los significados ocultos incumben a los *awliyā' Allāh* (santos amigos de Lo Divino); las elevadas verdades metafísicas corresponden a los profetas (*anbiyā'*).

escrituras o las tradiciones proféticas ni adopta las características de ese conservatismo político católico denominado *integrismo*. Si no se desea aceptar nuestra propuesta de caracterizarlo como un *principialismo tradicional* bastará con que se refieran a ellas simplemente como *tradicionales*.

Por todas estas razones, al escribir este "Prólogo," hemos creído oportuno realizar algunas precisiones necesarias donde, además de dar la definición exacta del término *fundamentalismo*, explicamos en qué consiste y a qué actitud de espíritu remite este fenómeno religioso para ver, recién ahí, si su aplicación al islam es justa y adecuada, para diferenciarlo bien, dentro de lo posible, de aquella legítima actitud tradicional de defender los principios fundamentales de la fe de todo intento de intromisión o distorsión. De manera que juzgamos excesiva, por lo abusiva, hacemos notar que ahora se reserva casi exclusivamente el uso del término *fundamentalista* para imputar supuestas posturas de rigidez doctrinal e intolerancia religiosa en el islam sin analizar suficientemente el problema de fondo que es causa y no efecto de ese comportamiento, a saber: **las constantes provocaciones que de manera, más o menos deliberada, suelen hacerse a los musulmanes para poner a prueba su paciencia religiosa y tolerancia cultural.** Dichas provocaciones son hechas con la intención de apenarlos mediante calculados agravios hacia su fe, sus símbolos religiosos, caricaturizando su modo de vida, o, peor aun, a su profeta, a sabiendas de que tales ofensas serán los estímulos hirientes necesarios para que toda provocación occidental deliberada surta sus maliciosos efectos sobre su sensibilidad religiosa islámica y, en consecuencia, poder desencadenar aquellas acciones y reacciones de indignada irritación que permitirá mostrarlos como intolerantes y retrógrados. **La autoconvicción de Occidente de su "superioridad cultural" frente a las culturas tradicionales o pueblos originarios, ha sido, es y será una fuente permanente de conflictos.** No es ya el hecho de que determinados atuendos o modos de vida observados por otras culturas tradicionales, sean considerados retrógrados o primitivos, sino que **esa autoconvicción de su superioridad cultural se ha convertido en una excusa para impulsar procesos de asimilación cultural y anexionismo político en todo el mundo islámico.**

A ciertos occidentales progresistas les fascina hacer exhibición de su superioridad cultural contrastándolas con aquellas actitudes culturales tradicionales que por no ser ostentosamente modernas juzgan retrógradas o atrasadas. Pero **bastará que en Occidente alguna estudiante musulmana de bachillerato exhiba en público alguno de aquellos signos religiosos "ostentosos," como el *ḥijāb* o el pañuelo, para que la exasperada sensibilidad laicista de algún presidente europeo se considere gravemente ofendida en su menoscabado amor propio.** Entonces los reaccionarios prefectos del *fundamentalismo laicista*, celosos guardianes del fuego que hace arder la lámpara votiva del liberalismo en el altar de la modernidad, en nombre de los "valores democráticos," sacarán a relucir la superioridad incontrastable de su mentalidad progresista mediante la sanción de leyes que reflejan actitudes similares a aquellas otras que en los *fundamentalistas* o *integristas islámicos* se juzgarán retrógradas y atrasadas pero que en sí mismos se considerarán normales reacciones de defensa a los ideales progresistas y avanzados.

Y es que el ejercicio de la cínica doble moral tiene en la historia occidental numerosos ejemplos, pero el momento actual presenta además la particularidad de que los medios de comunicación de masas constituyen un instrumento de aterradora eficacia al servicio del poder para formar la *opinión pública* y, por tanto, para legitimar –o deslegitimar– lo que convenga a sus intereses. Haciendo gala de su *doble discurso* exigirán la implantación de la libertad de conciencia y de culto en el mundo islámico al mismo tiempo que, con proverbial procacidad e inocultable hipocresía, requerirán la supresión de las mismas libertades en el mundo occidental mediante severas leyes de seguridad social que impongan medidas restrictivas al uso de "signos religiosos ostentosos." Y todo ello, por supuesto, invocando el nombre de la tolerancia. **¿No es exquisitamente contradictoria la mentalidad *laicista* occidental?**[1]

---

[1] Nota del Editor. Para analizar la censura francesa al *ḥijāb*, ver Morrow, John Andrew, "El futuro del francés frente al anti-islamismo chiraquiano" o "El francés en manos de musulmanes." *Revista Cultural Ariadna* (Feb. 2004), como así también "The Future of French in Light of French Anti-Islamism" en *The Message International* (March 2004). Desgraciadamente,

Luis Alberto Vittor
Profesional de apoyo técnico a la investigación científica
Centro de Investigaciones en Filosofía e Historia de las Religiones
Departamento de Filosofía
Escuela de Graduados
Universidad Argentina John F. Kennedy
Director
Centro de Estudios y Documentación islámicos Mullā Sadrā
(CEDIMS)
Departamento de Estudios Sociales y Políticos
En África y Oriente Medio
Universidad Católica Argentina de La Plata (Sede Bernal)
Asociado al Centro de Estudios orientales
Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario

---

este cáncer secular antiislámico, que se opone a la diversidad lingüística, cultural y religiosa, se ha expandido ahora a la provincia de Québec en Canadá. El movimiento separatista revolucionario de izquierda en el área mencionada, en su momento relacionado con los combatientes por la libertad en Palestina y en Argelia, se ha ido corriendo a la derecha en los últimos cincuenta años y adoptando una filosofía cada vez más fascista. Québec siempre alentó la inmigración de ciudadanos de Africa del Norte. Y los musulmanes magrebíes, por su parte, se sentían orgullosos de ser francófonos y estar integrados a la cultura francoparlante de la provincia. Pero ahora esos musulmanes se sienten cada vez más desencantados con la situación política y social allí existente, donde los intentos por ilegalizar el *ḥijāb* en las escuelas, en las actividades deportivas y en los eventos públicos, es algo de todos los días. Aunque fueron incentivados a instalarse allí asegurándoseles el libre ejercicio de su religión, ahora se les dice que no es suficiente que desarrollen sus quehaceres como francoparlantes sino que deben abandonar sus creencias y abrazar el secularismo.

Prólogo del autor a la primera edición española

El núcleo de este libro fue un artículo publicado en la revista académica *Epimelia* en 1994. Al convertirlo de un artículo largo en un libro corto, fue necesario revisarlo y actualizarlo mediante algunos nuevos estudios preliminares a cargo del editor y del autor. Aunque la versión original en idioma español de *El islam shiita: ¿ortodoxia o heterodoxia?* fue reimpresa también como artículo en la revista académica iraní *Az-Zaqalain*, en el 2000, como libro impreso en papel se publicó primero en su versión inglesa noviembre del 2006 antes que en su versión española. Esta es la primera edición española como libro impreso.

Existe una edición española de la *Biblioteca Digital Ahlul Bayt*, hecha por su director, Señor Mikail Álvarez Ruíz, pero en el soporte digital de un *e-book*. Sin embargo, esta pionera edición española en soporte digital de 1998 ha sido la base y la inspiración de las futuras ediciones en soporte de papel. Pese a la buena acogida que nuestro trabajo ha tenido, debemos señalar, de entrada, que el mismo fue concebido y ejecutado bajo ciertas limitaciones de tiempo y, sobre todo, de espacio, y con un criterio de interpretación comparatista fundado en el método hermenéutico por el que se sacrificó —acertadamente según nuestra opinión— la acumulación de datos irrelevantes a la valoración crítica y objetiva de los hechos históricos estudiados. El éxito de nuestro libro del que recibimos numerosos testimonios a diario demuestra que no erramos el propósito metodológico.

Preparar una primera edición española de una obra como la presente tiene algo de mortificante cuando advertimos que, pese a los ingentes esfuerzos realizados para rectificar ciertos errores de comprensión, aun se sigue insistiendo en los mismos desaciertos e imprecisiones terminológicos que oportunamente denunciamos. Señalamos en aquella oportunidad que era un grave error considerar el resurgimiento islámico, cualesquiera

que fueren sus expresiones, como uno de los fenómenos más característicos del "fundamentalismo." Este concepto es, a nuestro juicio, reduccionista y por tanto no refleja fielmente el fenómeno, pues toda la terminología usada desvirtúa su verdadera naturaleza y razón de ser al estar cargada de una connotación negativa y un marcado acento político de tipo occidental que soslaya sus características esencialmente orientales.

El intento de revisar el concepto de lo político elaborado durante veinticinco siglos por la tradición filosófica de Occidente, a la luz de los cambios sociales que están teniendo lugar en las últimas décadas y que han dado nacimiento a la sociedad global, es una tarea que excede el propósito general de este libro, el que, si bien fue escrito por una motivación que tuvo su origen en hechos de índole política, se restringió a la consideración de aspectos de orden metafísico que mostraran, por un lado, los hechos históricos que suscitaron el surgimiento del islam shiita y, por otro lado, las causas transhistóricas o metahistóricas que los determinaron.

Reflexionar sobre la génesis del Resurgimiento Islámico a partir de los parámetros de un pensamiento que usa categorías religiosas y políticas propiamente occidentales es un serio despropósito ya que no se puede considerar un universo histórico y espiritual distinto basándose en la experiencia histórica y los instrumentos teóricos que la filosofía política de Occidente ha heredado de su propio pasado. Categorías religiosas como "fundamentalismo" e "integrismo" son adecuadas y útiles para definir ciertas actitudes de espíritu propiamente cristianas tanto en el Protestantismo como en el Catolicismo, pero son totalmente inadecuadas e inservibles para comprender ciertas conductas islámicas caracterizadas por el rechazo a los intentos occidentales de modernizar los usos y costumbres tradicionales de los musulmanes orientales. Otro tanto puede decirse de las categorías políticas como "terrorismo" o "radicalismo" que ni siquiera están consolidadas como conceptos en el mundo occidental ya que las mismas expresiones que nombran, califican y describen

ambos fenómenos son relativamente nuevos.

Uno de los mayores especialistas en terrorismo y, a nuestro juicio uno de los más avezados y objetivos, Noam Chomsky, ha señalado, en su libro *Piratas y emperadores* (Ediciones B, Barcelona, 2002), que el término "terrorismo" recién comenzó a usarse a finales del Siglo XVIII, básicamente para referirse a los actos violentos del Estado tendientes a garantizar el orden público. Este concepto lábil de uso impreciso es lanzado como un arma arrojadiza contra aquello que los gobiernos occidentales, consuetudinarios practicantes del terrorismo de Estado, pretenden controlar y mantener sujetos a su dominio. Señala Chomsky que el concepto resulta tan vago que ha pasado de definir a las prácticas violentas de los Estados a los actos de resistencia y enfrentamientos al poder central de individuos y grupos periféricos. Evidentemente, el uso restringido de la palabra "terrorismo" sirve para nombrar un tipo particular de actos violentos contra la sociedad, más aún, sirve para calificarlas y preservarlas como rótulos o marbetes que permiten diferenciar y delimitar los propios actos de violencia del Estado frente a otras formas de resistencia política a los abusos del poder realizadas por individuos o grupos, pero, llamativamente, aquellos actos de violencia estatal no se consideran propiamente acciones terroristas sino medidas preventivas contra el terrorismo. Esta concepción restringida del uso del término "terrorista" puede adoptar muchas variantes, en función de esos otros actos de violencia individual o colectiva con las que son comparadas y contrastadas en función de la tipología utilizada para clasificar las diferentes formas de dominio y control social.

Con esto queremos decir que el uso del término "terrorismo" en el lenguaje de los *think tanks* que trabajan como asalariados del Estado no es nada inocente ya que, al mismo tiempo que escamotean a la vista de la opinión pública sus propios actos de terrorismo internacionales, convenientemente disimulados bajo el eufemismo de "lucha contra el terrorismo," endosan el marbete insidioso de terroristas a individuos y grupos de difícil e imprecisa identificación que, la mayoría de las veces, son elementos o agentes a su propio

servicio que, con actos de violencia y crueldad inauditas, cumplen la función de ejercer una presión y crear un clima de antagonismo ante la consideración de la opinión pública internacional que, amedrentada por la *propaganda negra* contra el islam, supuestamente se tranquiliza cuando Occidente envía a sus ejércitos y gendarmes para restablecer el orden mundial perturbado por los llamados "terroristas" mediante represalias desmedidas que nunca escarmientan a los responsables de tales actos sino que castigan a poblaciones inocentes que son las que sufren los bombardeos y las pérdidas cuantiosas de vidas y bienes.

El "radicalismo" es otro concepto y una categoría política largamente en uso en el lenguaje filosófico de Occidente y que, en el sentido que lo entendería un pensador occidental, no encuentra ningún equivalente en lengua árabe o persa. El "radicalismo" en el sentido filosófico puede ser definido como una doctrina política reformista. Una mentalidad radical es aquella que propone la transformación completa de su sociedad en forma absoluta y violenta. El término "radical" es un derivado del latín *radix*, "relativo a la raíz" o "perteneciente a ella", y se usa para designar a "aquello que simplifica." La finalidad de un movimiento político radical es alcanzar el poder para estar en condiciones de decidir sobre el Estado y su relación con la sociedad, y establecer, por la razón o por la fuerza, su propia visión del mundo como orientadora de la acción estatal. El "radicalismo" propiamente dicho es una variante del liberalismo clásico que se coloca a la izquierda de la forma conservadora, considerada de derecha, para oponer y difundir el reformismo revolucionario de una sociedad.

El concepto de "radicalismo" hunde sus raíces casi superficiales hasta finales del siglo XVII cuando su uso se generalizó, a partir del siglo XIX, durante la Revolución industrial. En Gran Bretaña, el término "radicalismo" fue introducido por el diputado en la Cámara de los Comunes, Charles James Fox en 1797, en plena Revolución Francesa, manifestando que el Estado exigía una reforma radical del sistema electoral, llamado entonces "sufragio universal." En ese tiempo el

sufragio estaba limitado, en el Reino Unido, únicamente a los terratenientes. Esto llevó a un uso general del término "radicalismo" para identificar a todo el movimiento de reforma parlamentaria.

A la luz de nuestros anteriores desarrollos puede verse bien que el primer uso tanto de los términos "fundamentalismo" e "integrismo" —clasificados como categorías religiosas—, como de los términos "terrorismo" y "radicalismo" —clasificados como categorías políticas—, es una generalización que hace referencia a aquellos rasgos de la vida social occidental donde están presentes todas las relaciones culturales que permiten identificar estos fenómenos y equipararlos entre sí. Sin embargo, en relación con la sociedad y la fe islámica, el segundo uso que se hace de estos términos se contrapone al primero, ya que el islam no concibe la política como algo separado de la fe porque, en el mundo islámico, no existe una distinción laica —ni siquiera un concepto de lo laico que es de uso del lenguaje propiamente cristiano— entre religión y estado. La noción islámica de *ummah* no alude a un cierto tipo de relación social, sino más bien a toda una dimensión básica que abarca completamente aquellas relaciones sociales que los individuos de una misma fe tienen en común, a pesar y a través de las muchas diferencias doctrinales que las separan.

Por ejemplo, cuando se estudia el mundo islámico, se recurre a los conceptos de religión, secularismo y laicismo provenientes del pensamiento occidental cristiano lo mismo que los términos apuntados, "fundamentalismo" e "integrismo". Pero, precisamente, en estos dos ámbitos las palabras no poseen el mismo significado ni encuentran correspondencia con términos afines en las lenguas islámicas. Ni en el árabe ni en el persa existe ningún término que sea una traducción exacta de los términos "secularismo," "laicismo," "fundamentalismo" o "integrismo." En cuanto al término "religión" suele ser equiparado al término árabe *dīn* con el mismo significado, empero, su sentido es mucho más amplio y no traduce la misma idea que el término latino *religionem*, acusativo de *religio*, "vínculo entre los hombres y los dioses," de donde deriva el término "religión." La

etimología de la palabra “religión” ha sido debatida durante siglos. Si bien hay diferencias entre autores a la hora de interpretar su significado. Comúnmente, se acepta que esta palabra se relaciona con *religare*, “ligar de atrás,” “ligar por detrás” o “volver a unir.” Etimológicamente la palabra religión significa “obligación,” “escrúpulo,” “delicadeza,” pero Cicerón la deriva de *relegere*, “releer escrupulosamente,” “volver a leer atentamente.” Agustín de Hipona, siguiendo a Lactancio, favorece la interpretación de volver a unir o a conectar al ser humano con Dios y hace derivar el término religión de *religare* y Lactancio cita a este propósito la expresión de Lucrecio “desligar el ánimo de los nudos de las religiones.”

Causa extrañeza que Agustín de Hipona favoreciera la interpretación de Lactancio que se basaba en una expresión del poeta Tito Lucrecio Caro ya que el poeta latino era enemigo de la religión y, por ende, contrario a todos los cultos de su época. Sin embargo, Lucrecio no era ateo, pensaba que el origen de las religiones es el terror que al hombre inspiran los fenómenos naturales. La humanidad no sabía explicarlos sino atribuyéndolos a un poder sobrenatural, a un poder divino; explicados estos fenómenos, por medio del sistema físico de Epicuro, las religiones no tienen base ni razón de ser. Si nos atenemos a todas estas definiciones e interpretaciones podemos advertir que ninguno de todos estos sentidos, ni el de “volver a unir” ni el de “releer,” como tampoco el de obligación o escrúpulo, traducen exactamente el término árabe *dīn* que designa esencialmente a un modo de vida integral basado en la unidad divina (*al-tawḥīd*) que abarca y comprende todos los órdenes, grados y niveles de existencia.

En el primer caso, Occidente, sobre todo en la época moderna, considera que la religión, lo mismo que la política, es una parcela más entre muchas otras de la vida humana, por lo tanto, perfectamente separadas y aisladas unas de otras; mientras que, en el segundo caso, el islam considera que la vida humana es constitutivamente un modo de vida integral (*dīn al-islām*) que se basa completamente en la fe y donde ninguna de las parcelas ni

dimensiones de la vida espiritual y social humanas pueden ser separadas y aisladas porque, en conjunto, forman una Unidad indisoluble. Incluso el mismo término "religión" es propiamente de origen occidental y, por lo mismo, inadecuado para definir el modo de vida islámico. Numerosos autores, entre ellos, Bernard Lewis, han insistido vivamente que las categorías religiosas y políticas que son de rigor en Occidente no rigen en ningún sentido para el mundo islámico, simplemente, porque no existen o no tienen correspondencia con términos similares en lengua árabe. Por esta misma razón, las teorías de conflicto de religiones pierden todo su sentido cuando vemos que la única religión en permanente oposición y choque cultural contra otros modos de vida tradicionales de Oriente que basan su fe en la creencia en una Divinidad Única es el la religión occidental del cristianismo trinitario. El concepto de "religión," tal como antes lo hemos explicado, no existe en el islam ni tampoco en el resto del Oriente.

El lector podría preguntarse, sincera y sensatamente, si los expertos académicos han hecho todas estas distinciones y advertencias, ¿por qué razón se insiste entonces en usar términos inadecuados para definir ciertos fenómenos sociales del mundo islámico desde un punto de vista occidental? A ello respondemos que su uso no es inocente ni accidental. En efecto, no es casual que todos estos términos y conceptos que son de uso común y corriente en el lenguaje religioso y político de Occidente sean utilizados con sentidos contrapuestos y complementarios, porque, como podemos ver en cualquier periódico occidental, son inseparables entre sí y no cesan de remitirse el uno al otro. Podríamos agregar, como un matiz de esta misma respuesta, que su uso intencional responde a un mecanismo ideológico de tácticas y estrategias —que van desde la manipulación psicológica de la opinión pública hasta la desinformación u ocultamiento de la verdad de los hechos—, diseñadas por los *think tanks* gubernamentales de Occidente y de sus aliados en el Oriente Medio, muy especialmente, el Estado de Israel.

La existencia de un programa común o un plan estratégico compartido es de fácil demostrar y no hace falta tener ojo de águila para advertir sus similitudes. Las mismas tácticas y estrategias de castigar a todo un pueblo por los supuestos actos de algunos de individuos son usadas tanto por los *think tanks* norteamericanos como de los israelíes para justificar sus ataques e invasiones al territorio islámico. Razzias y represalias que debieran dirigirse a los supuestos responsables de actos terroristas se enderezan contra la población civil que es ajena e inocente a tales acciones, en el supuesto caso que hayan sido elementos árabes quienes hayan realizado los actos que se les atribuyen. Y decimos "se les atribuyen" ya que, como hemos podido constatar en Argentina, se presume la culpabilidad de los musulmanes mucho antes que se pruebe su responsabilidad en los actos de terrorismo que se les imputan. Los musulmanes iraníes presumidos culpables por los actos de violencia contra instituciones judías, a comienzos de la década del '90 en Buenos Aires, fueron sospechados y acusados de terrorismo por los medios de comunicación de masas antes de que las autoridades judiciales estuvieran en condiciones de demostrarlo. Jamás la parte acusadora pudo aportar una sola prueba que hiciera evidente la participación de musulmanes iraníes, árabes o argentinos, en la comisión de tales crímenes. Por esta razón, recientemente, las investigaciones de la justicia argentina se han encaminado hacia la pista israelí.

Los actos de terrorismo internacional llevados a cabo por los estados occidentales y sus aliados, principalmente, el estado de Israel, convenientemente justificados bajo la excusa de una "lucha contra el terrorismo" islámico, son tan burdos que incluso ya no pueden ser disimulados siquiera por sus defensores académicos quienes, a gusto o a disgusto, se ven obligados a admitir la existencia de abusos y excesos en las medidas represivas. Y esto puede verse en la saludable reacción de intelectuales occidentales, incluso de origen judío, como Noam Chomsky o Bernard Lewis, contra los excesos brutales del Estado de Israel que, en su pretendida "lucha contra el terrorismo"

del Ḥamās, ha provocado un espantoso número de muertos en la Franja de Gaza y producido enormes pérdidas materiales. En Argentina, como en muchas otras partes del mundo, numerosos e importantes intelectuales y escritores de origen judío han firmado solicitadas pidiendo el cese inmediato de la matanza de palestinos a manos del ejército israelí.

Aunque las maquinaciones e intrigas políticas puestas en práctica por los gobiernos occidentales suelen ser, la mayoría de las veces, de una astucia casi demoníaca, la técnica es bastante sencilla, consiste simplemente en el viejo truco de arrojar la piedra y esconder la mano con la intención de hacer recaer toda la responsabilidad sobre el incauto que levantó la piedra arrojada y retiene la evidencia en su propia mano. Por supuesto, dichos actos de terrorismo son enseguida reclamados en nombre del islam por supuestos grupos e individuos musulmanes. Los medios de comunicación de masas suman toda su tecnología de última generación y sus estrategias de manipulación psicológica de la opinión pública para hacer más efectivos y creíbles estos reclamos supuestamente islámicos adulteran testimonios y materiales.

Ante la opinión pública de Occidente bastará con que un solo individuo de aspecto y nombre árabe reivindique un atentado a nombre del islam para que inmediatamente se transfiera la culpa e invierta la carga de la prueba a todos los musulmanes. Todos los musulmanes son presumidos culpables de actos de terrorismo y crímenes de lesa humanidad sin que, por su parte, tengan derecho alguno a presumirse inocentes. Erigidos en acusadores, los gobiernos y medios de comunicación de masa occidentales, violan el elemental derecho que tiene todo ser humano a presumirse inocente mientras no se demuestre su culpabilidad. En el artículo onceno de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* leemos: “Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad.”

Este artículo establece las garantías básicas para el seguro desarrollo de los procesos internacionales. Se encuentra implícito el principio

de presunción de inocencia, derivado del *Principio de Legalidad*: nadie puede ser penado sin juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso, ni juzgado por comisiones especiales, o sacado de los jueces designados por la ley antes del hecho de la causa. Toda persona tiene derecho a presumirse inocente mientras no se la haya declarado judicialmente culpable. Es obvio que la presunción de inocencia preserva el carácter de inocente de todas las personas. Sin embargo, cuando existe alguna investigación penal debe garantizarse que no se perjudique a los inocentes por deslealtad a la verdad, error o desviación de poder. Por eso, la garantía jurídica de la inocencia es una norma sagrada que siempre debe ser salvaguardada a favor de los derechos humanos. En el proceso penal la culpabilidad es la que tiene que ser demostrada, no la inocencia, que se presume *iuris tantum*. Por otro lado, una pena no puede imponerse más que a consecuencia de un proceso debidamente celebrado: *nulla poena sine iudicio*.

En la actualidad, la presunción de inocencia constituye un bien jurídico de explorado derecho internacional y de alcance mundial. La vigencia del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional ha establecido que aun en el caso de los peores crímenes internacionales, de lesa humanidad, debe haber plena garantía para los inocentes. Sin embargo, este derecho elemental no ha regido para los musulmanes, a quienes nunca se les dio siquiera el trato debido a los prisioneros de guerra (Convenio III) de la *Convención de Ginebra* (1949), como lo demuestran las flagrantes violaciones a los derechos humanos en la base naval de Guantánamo, en Irak, Palestina, y otras partes del mundo islámico que se encuentran bajo el control de las fuerzas agresoras e invasoras de Occidente, sino que tampoco se les reconoce a los acusados falsamente el derecho de presumirse inocentes.

Si los juristas musulmanes, especializados en derecho internacional, hubieran seguido el ejemplo de Simon Wiesenthal, el célebre "cazador de nazis" austriaco, o del mismo Centro que lleva su nombre, dedicándose a documentar las víctimas de sus acciones

represivas y llevar registros de los criminales de guerra y sus respectivas actividades ilícitas de violación a los derechos humanos para llevarlos a juicio ante tribunales internacionales, entonces debería existir un Nürenberg que juzgue los crímenes de lesa humanidad de los gobiernos occidentales y sus aliados.

Revisar la manipulación ideológica de términos, conceptos y categorías religiosas y políticas de pleno y justificado uso en la tradición filosófica de Occidente, para demostrar su impropiedad y arbitrariedad en su aplicación abusiva a fenómenos sociales del mundo islámico, fue la ímproba tarea que nos impusimos en 1994 cuando publicamos por primera vez nuestro extenso artículo. Son los cambios sociales actuales, posteriores al nacimiento de la sociedad global, los que nos obligan a revisar los usos terminológicos y las categorías religiosas y políticas, en relación con el islam, y a reconocer los límites históricos condensados en ellas, razón por la que es necesario tomar cierta distancia con respecto a nuestro propio presente, juzgarlo con una mirada crítica y distinguir lo que es vestigio de un viejo prejuicio religioso ya conocido y lo que es inicio de un tipo de mentalidad política novedosamente intolerante, para la que las formas tradicionales del mundo oriental no tienen ya lugar en el nuevo ordenamiento mundial.

Por todas las razones antedichas creemos que estamos en condiciones de afirmar que la causa por la que el término “fundamentalismo” es usado hoy día hasta el hartazgo, tanto por los comunicadores sociales como por los especialistas académicos que ofrecen sus servicios de *think tanks* o “fabricantes de ideas” a los estamentos gubernamentales de Occidente, es porque el abuso en su empleo lo ha cargado de una poderosa connotación insidiosa que, por la misma razón, ha podido convertirse en una especie de sinónimo de “terrorismo.” El uso, además de abusivo, es tendencioso y arbitrario porque deliberadamente se aleja de su primer empleo para confundir la defensa de los principios tradicionales de una fe con una postura religiosa extremista, rígida e intransigente, que se propone lograr fines eminentemente políticos reivindicándolos por medio de la

crueldad y la violencia.

Sin embargo, a la hora en que estamos y pese a todos nuestros esfuerzos, todavía se sigue hablando de "fundamentalismo," "integrismo," "radicalismo," "extremismo," "sectarismo," "terrorismo," en relación no sólo con el islam shiita, en particular, sino respecto a cualquier forma de resistencia islámica a las intromisiones colonialistas e interferencias culturales de Occidente. Constatamos que en trabajos más recientes, se continúa desarrollando pertinazmente el "fundamentalismo" como concepto analítico, y dentro del despliegue teórico de ciertos estudios sociológicos o politológicos todavía hay quienes pretenden encontrar en Irán la confirmación de su análisis.

Esto se explica por el hecho de que aún antes que el islam shiita se advirtiera como potencial amenaza en la percepción de vastos sectores occidentales, especialmente desde 1989, a partir de la Caída del Muro de Berlín, Irán generó el empleo intensivo y abusivo de los términos "fundamentalismo" e "integrismo" islámicos, usados básicamente en forma indistinta para definir la unión entre política y fe, como lo había puesto en práctica el propio profeta del islam al unificar las tribus árabes. Pero estos dos conceptos, "fundamentalismo" e "integrismo;" el primero derivado de analistas norteamericanos y el segundo de franceses, se aplicaron al islam shiita por medio de una adaptación forzada, aun cuando en los mismos contextos religiosos en que ambos términos se desarrollaron, protestante el primero, católico el segundo, difieren entre sí en relación a su alcance conceptual ya que cada uno de ellos fue concebido en circunstancias históricas y culturales diferentes. Por esta razón sostenemos que, al abordar el tema del resurgimiento islámico en Irán a partir de la Revolución Cultural de 1979, es necesario prevenir contra la tendencia a identificar el islam shiita simplemente con un fanatismo y sectarismo, vale decir, como un movimiento heterodoxo o un fenómeno aislado y tránsfuga de la ortodoxia sunnita, porque con ello se bloquea de antemano el análisis científico de un problema que es mucho más complejo.

Tanto el "fundamentalismo" como el "integrismo" son conceptos

funcionales formulados desde la perspectiva de la mentalidad occidental moderna y, por lo mismo, inapropiados en su aplicación al islam shiita. No nos cansaremos de repetir que se trata de términos equívocamente aplicados que han nacido del prejuicio y del interés político lo mismo que el concepto de “terrorismo internacional.” Son conceptos relacionados con la política exterior de los EE.UU. y, por lo mismo, se rigen por consideraciones políticas y estratégicas, sobre todo, a partir del 11 de septiembre de 2001.

Desde esta fatídica fecha asistimos a una guerra mundial disimulada o una nueva cruzada de Occidente que para poder desarrollarse y extenderse hacia todas partes del mundo islámico, esgrime como excusa política un objetivo —en apariencia altruista y desinteresado— encubierto bajo el aspecto engañoso de una defensa de la paz mundial que en su supuesta “lucha contra el terrorismo” se vale de actos terroristas a gran escala. Ya nadie ignora, ni en Oriente ni en Occidente, que detrás de esta engañosa fachada se ocultan diversos intereses, económicos, geopolíticos y religiosos globalizados, que buscan imponer definitivamente un Nuevo Orden Mundial. “Lucha contra el terrorismo” es un cómodo subterfugio conceptual, un eufemismo ridículo, pero efectivo, que evita definir el real objetivo de este plan que no es otro que el combatir al islam en todas partes con el objeto de imponer a todos los musulmanes el modo de vida occidental y la religión cristiana de fe protestante en un intento laicista de separar definitivamente la religión del estado y excluirla de la esfera social para recluirla en la esfera privada.

La llamada “lucha contra el terrorismo” es una expresión tan huera como los términos antes analizados, pero es útil a los voceros políticos de los gobiernos y a los comunicadores sociales para ocultar un plan de hegemonización cultural y anexionismo político diseñado por los *think tanks* del mundo occidental para imponer las nuevas políticas comerciales y culturales globalizadoras al mundo islámico y no cabe ninguna duda que, entre estos “fabricantes de ideas,” se encuentran varios misioneros, pastores y académicos fundamentalistas cristianos, miembros conspicuos de organizaciones

protestantes internacionales.

Podríamos situar los comienzos de este programa ofensivo occidental contra el mundo islámico en la década del ’80. Es a partir de esta época que proliferan en Estados Unidos y América Latina una literatura religiosa cristiana o evangélica señalada por un fervoroso y sedicioso “énfasis misionero” por el que se intenta, por un lado, alertar a los cristianos del inminente peligro que puede representar a principios del Siglo XXI la franca expansión mundial del islam en aquellos países que tradicionalmente fueron considerados bastiones del cristianismo occidental, y, por otro, proponer como solución pacífica al problema el envío de misioneros evangélicos a todas partes del mundo islámico con el propósito, abiertamente confesado, de ganar o convertir a los musulmanes para Cristo.

Si bien la mayoría de los programas misioneros para la conversión de musulmanes al cristianismo de fe protestante sugieren diversas tácticas y estrategias de acercamiento e intercambio para ganar la confianza de los seguidores del Corán, la posición que asume el misionero evangélico respecto al musulmán es similar a la que adopta el orientalista o el administrador colonialista frente a los pueblos orientales, la de un representante de una cultura y una religión superiores que debe confrontarse, más que encontrarse, con el exponente de una cultura primitiva y atrasada.

El musulmán es un “enemigo a vencer,” como lo adelantó Henry Kissinger, luego de la caída del Muro de Berlín en 1989, más que un creyente a convencer o persuadir para que acepte una distinta fe. Ahora no se invita al musulmán a creer en una nueva fe, directamente se pretende obligarlo por la fuerza ante el estrepitoso fracaso de misioneros y pastores protestantes de atraer nuevos fieles a su fe en el mundo islámico. Fracaso todavía más resonante cuando las mismas iglesias cristianas se han vuelto incapaces para retener a sus propios fieles viendo, resignadamente, como muchos occidentales abrazan la fe islámica sin siquiera estar motivados por misioneros musulmanes, apenas por una búsqueda personal de nuevos horizontes espirituales que satisfagan la sed de absoluto que

ya no pueden saciar las doctrinas religiosas occidentales.

Desgraciadamente, como a menudo podemos constatarlo, los mal llamados “conversos” islámicos sufren discriminación por ambos lados: de parte de sus antiguos correligionarios cristianos que resienten el cambio de fe y de parte de sus nuevos hermanos en la fe islámica, especialmente de algunos musulmanes argentinos de origen árabe, para quienes son sospechosos porque su paso de la religión de base al islam es visto como una traición antes que como un llamado divino. El mismo Corán enseña que *Allāh* dirige hacia Él a quien quiere, pero esta máxima coránica es a menudo olvidada por algunos musulmanes locales para quienes los musulmanes que no tienen un origen árabe, nunca podrían ser buenos musulmanes. Puede parecer paradójico, entonces, que las mejores defensas de la fe islámica, a nivel intelectual, hayan estado a cargo de musulmanes occidentales que, deseosos de demostrar a sus hermanos de Oriente, que son tan buenos musulmanes como ellos, se esfuerzan en demostrar la inocencia de los musulmanes que fueron presumidos culpables y acusados sin ninguna prueba por la comisión de delitos o crímenes de lesa humanidad. Y muchas veces, como ha advertido el Dr. John Andrew Morrow, al precio de su propia seguridad personal.

Con arreglo a nuestras investigaciones, podemos sostener que los programas misioneros de los fundamentalistas protestantes son planteados de un modo en que la superioridad del cristianismo occidental quede siempre manifiesta. No es lugar aquí para hacer un minucioso análisis ni un repaso de la vasta bibliografía misionera publicada por las editoriales fundamentalistas cristianas en Estados Unidos y América Latina, empero podemos citar, como ejemplos, libros escritos por los *think tanks* del fundamentalismo cristiano como *Sharing the Gospel with Iranians* (1982); *Healing the Broken Family of Abraham: New Life for Muslims* (2001), del Dr. Don M. McCurry (editor), autor también del libro *Esperanza para los musulmanes* (1995); *World Mission* (1986) obra en tres volúmenes de Jonatán P. Lewis (editor); *Jesus, More than a Prophet* (1987) de R. F. Wotton; *¿Jesucristo o Mahoma? Un análisis cristiano del*

islam (1992) del Dr. Fernando Saraví, catedrático protestante argentino; *The Islamic Invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion* (1992); *Thriving in Another Culture: A Handbook for Cross-Cultural Missions* (1998) de la Dra. Jo Anne Dennett; *The Call of the Minaret* (2000) de Kenneth Cragg; *Muḥammad: The Racist Prophet* (2001); *Who Owns the Land of Israel?* (2001) y *Winning the War Against Radical Islam* (2001) del Dr. Robert A. Morey; *Daughters of Islam: Building Bridges with Muslim Women* (2002) de Miriam Adeney, entre muchos otros de igual tenor ideológico.

Todos estos autores ilustran muy bien la tensión entre el pensamiento religioso cristiano y la planificación estratégica de los *think thanks* o "fabricantes de ideas" del fundamentalismo protestante: el objetivo es revelar la verdad acerca de Jesús, según el punto de vista sectario de cada Iglesia, y proponer, cuando no imponer, un plan de salvación de Dios para todas la naciones, incluidos los hijos de Ismael. Dichos autores sostienen que para lograr este propósito es necesario generar un diálogo (que a menudo los misioneros truecan en controversia teológica) basado en la tolerancia y el respeto por quienes profesan su fe en el islam y descartando la confrontación innecesaria, pero, cuando esto no resulta, sus tácticas incluyen el uso de la presión mediática, la coacción de la fuerza militar en Oriente Medio y la producción de saberes académicos comprometidos en un esfuerzo sostenido y sin descanso para distorsionar las doctrinas islámicas bajo todos sus aspectos y erosionar el orden tradicional del mundo islámico a través de diversos intentos de penetración cultural que promueven el modo de vida occidental y el pensamiento fundamentalista cristiano. El concepto de diálogo o encuentro ecuménico entre religiones parece lastrado *a priori* por las teorías de confrontación y conflicto. Y es que el diálogo difícilmente parece conllevar el reconocimiento de estricta equivalencia entre religiones.

Es por esta razón que pastores y misioneros fundamentalistas protestantes suelen proyectar sobre las creencias y figuras veneradas del islam imágenes denigratorias que no se desdicen en su

intencionalidad ofensiva de aquellas provocaciones, premeditadas y calculadas según el plan diseñado por los *think tanks* de la política que ofrecen consejos e ideas sobre asuntos de Oriente Medio, que no pocas veces hieren deliberadamente la sensibilidad de los musulmanes con la intención de promover entre los miembros de la comunidad islámica internacional reacciones condicionadas de rechazo social que terminan invariablemente en escándalos mediáticos cuyo único cometido es poner de relieve la "intolerancia" de los musulmanes.

Las estrategias de provocación han sido ingeniosas y agresivas: desde el vestido bordado con aleyas coránicas brillantes que desfiló sobre una pasarela de modas la modelo alemana Claudia Schiffer, la publicación de libros controvertidos que deliberadamente contienen elementos considerados como ofensivos por los musulmanes, como *Los versos satánicos* (*The Satanic Verses*, 1988), del escritor indio nacionalizado británico Salman Rushdie —motivo por el que hace relativamente poco tiempo, en junio de 2007, la Reina Isabel II de Inglaterra y el gobierno británico le concedieron la distinción de caballero (Sir), generando una nueva oleada de reacciones en repudio y condena de los musulmanes en todo el mundo islámico— o *Vergüenza* (*Lajja*, 1993), de la escritora feminista bengalí, Taslima Nasrin, hasta la publicación de una docena de caricaturas denigrando al profeta Muḥammad en el diario danés *Jyllands Postem* ha dado lugar a una extendida cadena de justificadas protestas en todo el mundo islámico.

En una de ellas se representa al profeta del islam con un turbante que adopta la forma de una bomba. La caricatura es una provocación agraviante y gratuita ya que en la imagen se amalgaman intencionalmente las ideas entre islam y terrorismo. Las caricaturas fueron reproducidas por el diario noruego *Magazinet* y por el francés *France Soir*. Jens Ulrich Pedersen, corresponsal en España del diario *Jyllands-Posten* en los años noventa, publicó una carta en el Diario *El País* donde admite que la intención de su antiguo diario al publicar las caricaturas donde se representaba al profeta del islam no

tuvo otra intención que provocar la irritación de los musulmanes. La provocación es una práctica regresiva cuya perversa estrategia, diseñada por los *think tanks* al servicio de los intereses occidentales, consiste en promover artificiosamente una querella o conflicto contra un adversario por medio de una agresión desproporcionada y arbitraria con la que se pretende crispar los ánimos del agredido e inicitarlo a responder ante un estímulo irritante con otra reacción violenta.

El procedimiento se está haciendo demasiado frecuente como para que algún avisado no suponga o imagine que constituye una de las tácticas elegidas por ciertos gobiernos occidentales con el objeto de indignar a los musulmanes. Por medio de estos estímulos exasperantes se pretende condicionar una reacción de extrema violencia que luego sirva de excusa o pretexto a los gobiernos occidentales que respaldan y garantizan intereses multinacionales, para atacar e invadir mediante guerras preventivas al mundo islámico invocando legítimos derechos de defensa aun cuando en el fondo sea un abuso de derecho.

A través del escrutinio de una abundante bibliografía que recoge una gran cantidad de obras escritas por autores fundamentalistas cristianos, pudimos comprobar que dichas tácticas y estrategias de provocación directa o indirecta son puestas en práctica también por numerosos clérigos fundamentalistas protestantes, ya que se sirven de ellas con el propósito de hacer una curiosa transferencia de su propia mentalidad fanática e intolerante para proyectar sobre los musulmanes su desprecio, la sospecha o la acusación de fundamentalismo, terrorismo o radicalismo. Para predisponer aun más a los musulmanes no faltan falsos informes ni testimonios de supuestos musulmanes convertidos al cristianismo que son integrantes de alguna Iglesia Protestante. Decimos “supuestos” porque tuvimos ocasión de constatar que eran textos testimoniales escritos a nombre de algún converso musulmán al cristianismo, pero redactados por pastores que fueron a misionar sin éxito al mundo islámico.

Por otro lado, hay individuos afectos a alguna de las creencias en

confrontación que aparecen dando testimonios que distorsionan la posición del subalterno respecto a la del pastor o misionero dominante. Desde la concepción del conflicto irremediable, la "lucha de civilizaciones," las cuestiones religiosas planteadas por los misioneros y pastores protestantes se enfocan hacia las condiciones determinantes para que la confrontación se radicalice. La mayoría de los libros escritos por misioneros y pastores protestantes recomiendan la suavización de exigencias, aceptar la libertad en la discusión de las creencias individuales, compartir la cotidianeidad de los musulmanes, conocer su fe, su modo de vida personal y sus relaciones con la sociedad. Sin embargo, a poco de leer cualesquiera de esos libros, el lector comprende bien que la tan predicada tolerancia religiosa puede ser vista como una fase (más o menos efímera) de un proceso de confrontación, o como resultado deseable de un proceso para organizar la colonización y administración nuevas como ocurre actualmente en Irak.

Es por esta razón que, en los últimos años, en las obras de misioneros y pastores fundamentalistas, estadounidenses y latinoamericanos, caben planteamientos de una redefinición de los límites de la tolerancia religiosa con los musulmanes. Uno de estos pastores y misioneros fundamentalistas, el Dr. Don McCurry, en su artículo "Islam and Christian Militarism. How Christianity has Fueled Muslim Violence," comenta:

> Indudablemente, el islam presenta un desafío formidable para las misiones cristianas. Todas las misiones transculturales itentan reemplazar o alterar radicalmente el punto de vista de la gente basándose sólo en la Biblia. El choque entre el islam y la cosmovisión bíblica, igual a lo que ocurre en la superficie, es tan agudo que todos los demás esfuerzos realizados para evitar enfrentamientos complica asuntos de menor importancia tales como la nacionalidad, el patriotismo, opiniones políticas o de aventurerismo militar. A no ser que, desde luego, los musulmanes cometan agresiones que fuercen el resto del mundo a involucrarse [...] Los

> musulmanes, que en mi opinión confunden el poder espiritual con el poder de poder mundano de la espada, el miedo y las tácticas intimidatorias- son hipersensibles cuando detectan la misma actitud en otros. Tal vez en ninguna otra religión se haga una marcada diferencia entre el camino del mundo y el camino de Dios, como en el islam. Por lo tanto, la carga de separarse de los caminos del mundo está puesta sobre el cristiano, como se ha visto en la historia de los Estados militares, las cruzadas, el colonialismo y el poder político moderno, y entrar en los campos de cosecha sólo equipados con armas y poderes espirituales. El trabajador cristiano que tenga la vocación de trabajar entre los musulmanes deben haber comprendido en profundidad la naturaleza del reino de Cristo, para evitar que él o ella se confundan y vuelvan a caer nuevamente en el ejercicio del poder mundano, el orgullo y el prejuicio. Y el trabajo no será fácil. Jesús, que vino como un cordero, nos envía como ovejas entre lobos.

Podría existir algún trastorno de origen patológico en la psicología de ciertos clérigos fundamentalistas cristianos que distorsione gravemente la percepción de su visión hasta reducirla a una interpretación esquemática de las cosas y que explique la necesidad de hacer esta transferencia negativa de sus propias taras mentales —caracterizadas por una expresión de sentimientos hostiles y de enojo a causa de la deserción de sus fieles hacia el islam—, a los musulmanes. Es esta transferencia psicológica la que les permite atribuirles a los musulmanes sus propias conductas despredadores y agresivas. Puesto que esta última afirmación podría parecer demasiado fuerte, pasamos inmediatamente a matizarla.

Sería muy extenso enumerar aquí prolijamente la larga lista de continuas guerras de agresión contra el mundo islámico llevadas a cabo por Occidente en el pasado, entre los siglos XI y XV, desde las Cruzadas hasta la Conquista de Granada. Precisamente, la conquista e incorporación del reino islámico de Granada a la Corona de Castilla duró diez años, entre 1482 y 1492**.** A medida que los

cristianos iban dominando el territorio se planteaba la necesidad de establecer formas de convivencia con la población musulmana, basadas en el diálogo y la tolerancia, ya que era necesario pactar con aquellos que habían permanecido después de la guerra para organizar la colonización y administración nuevas tomando como punto de partida los pactos o *capitulaciones* que se habían acordado.

Por otra parte, si nos fijamos en las guerras de la última parte de la historia de la humanidad, siglos XIX y XX, desde el dominio colonial europeo sobre el mundo árabe islámico, que se inicia con Napoleón hasta las actuales guerras contra Irak o Afganistán o el brutal bombardeo de El Líbano, vemos que Occidente es el agresor y el islam es el agredido. Lo curioso es que, *mutatis mutandis*, es el agresor quien se pone en el lugar del agredido. Por tan largo tiempo el lobo ha llevado enfundada la piel de cordero que terminó por convencerse que no es lobo, sino cordero.

Los prejuicios que las connotaciones de términos como “radicalismo islámico” o “terrorismo islámico” ha ensombrecido de tal manera la percepción de los observadores occidentales del mundo islámico que el concepto de tolerancia religiosa ha sufrido algunos desplazamientos semánticos que no responde a un real interés de dialogar con los musulmanes, sino a la intención de confrontarlos para hacer prevalecer las políticas culturales hegemónicas de Occidente por medio de un radical proceso de secularización y laicización del mundo islámico.

Es por esta misma razón que, lejos de estimular las dicotomías que reducen la realidad política y cultural a condiciones de enfrentamiento y exclusión —como la apocalíptica visión de Samuel Huntington y el belicismo militarista de su "choque de civilizaciones"—, algunos autores de origen árabe como el crítico literario y cultural palestino Edward Sa‘īd, el sociólogo tunecino Haim Djaïtch o el filósofo egipcio Aḥmad Ghurāb han hecho denodados esfuerzos para demostrar que el Orientalismo, al servicio de la centralidad occidental, no es más que una corriente de interpretación contemporánea de la reducción colonialista que opone

a Occidente con Oriente.

Pese a algunas apreciables similitudes que el arabista e islamólogo canadiense, John Andrew Morrow, ha hallado entre nuestra crítica cultural al orientalismo y aquellas otras formuladas en las fundamentales obras de Sa‘īd o Ghurāb, a diferencia de estos eminentes investigadores, no hemos centrado exclusivamente nuestro enfoque en el análisis de hechos sociales y contingentes, sino que intentamos centrar nuestro enfoque en aspectos metafísicos que permiten comprender mejor las causas lejanas de este enfrentamiento e incluso descender más profundamente a las raíces mismas de esta oposición. Para ello, fue preciso seguir las premisas orientadoras que, entre comienzos y mediados del siglo XX, nos diera René Guénon, el célebre metafísico francés que abrazó el islam con el nombre de ‘Abd al-Wāhid Yaḥyā. Ya Guénon había advertido tempranamente, en su libro *Orient et Occident* (1924), que las causas de ese permanente desencuentro pueden sintetizarse en aquella famosa expresión de Rudyard Kipling que afirma: “Oriente es Oriente y Occidente es Occidente y jamás se habrán de encontrar” (*East is East and West is West, and never the twain shall meet*).

Así, al analizar el predominio de los enfoques etnocéntricos en la producción científica desarrollada hasta el momento por el Orientalismo, advertimos que existe una idéntica actitud en todos los intentos, en apariencia conciliadores, de propiciar aquel pacífico “encuentro de civilizaciones” pregonado por los ideólogos del ecumenismo interreligioso de confesión protestante, desde Hans Küng hasta Roger Garaudy —quien no se olvide también usa el término “integrismo” de un modo reduccionista para definir al islam shiita—, quienes, so pretexto de un entendimiento mutuo sobre la base de programas culturales comunes, buscan contextualizar estos fenómenos sociales emergentes en el mundo islámico dentro del marco de la globalización en el que se desarrollan, pero poniendo mayor atención en las dinámicas específicas que afectan a las mujeres y a las minorías étnicas que se ven reflejadas en las inmigraciones desde el mundo árabe hacia los países europeos.

Para el análisis la historiografía colonialista del orientalismo sobre el mundo islámico utilizamos el recurso metodológico de la lectura "en reversa" (denominado *against the grain* en el lenguaje de la deconstrucción utilizado frecuentemente por el equipo de investigación interdisciplinario de Ranahit Guha) para recobrar la especificidad social y política de las intrusiones colonialistas de Occidente en el mundo islámico. El aparato teórico del orientalismo despliega en la actualidad una serie de herramientas y saberes considerados idóneos dentro los estamentos académicos centrales, para el estudio y análisis de las culturas periféricas o subalternas, y donde se toma como principio el hablar desde una posición diferencial, que afirma la razón del otro pero "construido" desde la mirada etnocéntrica de una perspectiva marginal.

El crear y generar un lugar único poscolonial globalizado, que encierre a las diversas enunciaciones coloniales y a sus consecuencias, en un solo *locus* de enunciación, parece ser un nuevo discurso normativo del Orientalismo declarado bajo los postulados de sus condiciones poscoloniales y de las relaciones subalternas con el centralismo cultural. Es en este sentido que, como han observado algunos de nuestros críticos, la contextualización de nuestra crítica cultural puede hallar un común punto de partida con la crítica de Guha sobre la base de un mismo convencimiento respecto a que la cultura subalterna en todo el mundo oriental no está registrado ni es registrable, desde el punto de vista parcial del orientalismo, como sujeto histórico capaz de una acción hegemónica, sino que siempre es mostrada desde el punto de vista sesgado de los administradores coloniales que construyeron la historiografía árabe e islámica —apropiada por la *intelligentzia* nativa (Rushdie, Nasrin, entre otros) educada en esa mentalidad europeizante que delata el prejuicio de las elites académicas colonialistas— para distorsionar la comprensión del islam y la imagen del musulmán oriental hasta transformarla en una caricatura o un escorzo.

Por esta razón, consideramos que es todavía necesario analizar por qué y cómo se ha empezado a hacerse visible el subalterno islámico,

quiénes y desde dónde han intervenido en este proceso, qué mecanismos han utilizado y cuáles son los aspectos de la cultura islámica que se han visibilizado (especialmente la cuestión de la guerra santa, la situación de la mujer, la inmovilidad de las instituciones jurídicas, el resurgimiento islámico, los talibanes, etc.) y cuáles, por el contrario, continúan siendo silenciados o haciéndose invisibles (por ejemplo, las violaciones a los derechos humanos de prisioneros musulmanes en la base naval de Guantánamo; las acciones militares realizadas en Irak, Afganistán y Palestina, especialmente en la franja de Gaza, etc.).

Indagar en estas cuestiones, a nuestro juicio, supone profundizar en los discursos elaborados sobre el islam desde la misma Edad Media, estudiando las crónicas de la época, ya que estos monumentos históricos permiten constatar una continuidad en el odio del europeo al musulmán turco o árabe. En efecto, los mismos prejuicios irracionales que predominaban en la Europa Medieval respecto a la figura del sarraceno se siguen prolongando hoy día en la figura del fundamentalista o integrista islámico. El llamado fundamentalista o integrista islámica no es más que una visión *aggiornada* o representación moderna de la antigua imagen mental que el cruzado construyó del sarraceno. Y los *think tanks* occidentales, conscientes de este odio atávico del europeo por la figura del musulmán, extrapolan esos soterrados sentimientos de animadversión inconsciente a la figura del fundamentalista o integrista islámico con la intención de reforzarla potenciando el arquetipo con nuevas energías negativas.

En varios de nuestros trabajos hemos venido sosteniendo que, derrumbado el Muro de Berlín en 1989, ha surgido en Occidente la urgencia de encontrar otro “enemigo necesario” que ocupe el lugar que antiguamente ocupaba el comunista soviético. Desaparecido el comunista soviético es ahora el musulmán fundamentalista, el integrista radical o el terrorista islámico quien cumple con el papel de “enemigo necesario” de Occidente. No podemos obviar que el discurso mediático, en tanto que discurso de contenido ideológico

que tiende a formar la opinión pública, tiene una gran capacidad para manipular símbolos y construir una opinión favorable o desfavorable respecto a lo que se quiere *visibilizar* o *invisibilizar*, especialmente cuando se trata de temas sociales, como el del conflicto de Oriente Medio, en los que los medios de comunicación se convierten en una de las principales fuentes de información (o desinformación) y de mediación ya que, en muchas ocasiones, el público lector o televidente no tiene un contacto directo con la vida de los musulmanes orientales ni contrastan la información con otros discursos alternativos.

Si bien, por un lado, siempre hemos reconocido que los medios de comunicación masivos son capaces de crear importantes espacios de debate público —a través del consenso y del disenso, vale decir, el intercambio de ideas— no existen en la realidad aquellos supuestos espacios de diálogo intercultural en donde se negocien y respeten las identidades, sino que, por el contrario, esos mismos medios de comunicación masivos, cuando se trata de hablar del mundo islámico, poseen un potencial discursivo y simbólico, una capacidad para configurar los imaginarios sociales sobre el musulmán hasta el punto de que son capaces de construir realidades inexistentes que justifiquen la construcción del "enemigo necesario" como paso previo para las ofensivas colonialistas de Occidente.

A lo que hacemos referencia es que esos espacios de opinión pública en los que se legitiman las relaciones de poder entre la cultura centralizada y la cultura subalterna, cumplen la función de manipular símbolos culturales que fijan estereotipos al mismo tiempo que difuminan, rompen cadenas de identificación y levantan fronteras virtuales entre la realidad y la ficción. A través de ellos, se desarrollan y se cruzan algunas de las contradicciones, de los intereses y de las lógicas específicas que intervienen en esta problemática. La comprobación de que exista un orientalismo y un arabismo que, desde el siglo XVIII en adelante, coincida en su visión del subalterno tanto en las prácticas de hegemonía cultural desarrolladas por las elites coloniales y postcoloniales como en los

discursos de las humanidades y las ciencias sociales que buscaban representar la realidad de estas sociedades, hace necesario cuestionar los macroparadigmas o presupuestos descriptivos y causales utilizados por los modelos dominantes para representar la historia pasada y actual de las sociedades coloniales y postcoloniales en el mundo islámico oriental. Esto por un lado.

Por otro lado, no cabe duda que, en el contexto cultural contemporáneo, los medios de comunicación constituyen un ámbito privilegiado para abordar la problemática del islam. Dicha problemática se plantea invariablemente en términos de conflicto no solo por aquellos sectores conservadores que consideran al islam como una amenaza potencial para la estabilidad de las sociedades occidentales —sobre todo, a partir de las migraciones de origen arabo-musulmán—, sino también por aquellos sectores de vanguardia que ven la necesidad de mejorar la situación de las mujeres inmigrantes por medio de la asimilación cultural del modo de vida occidental, lo que implica un cambio de costumbres al mismo tiempo que de maneras de pensar y de vestir.

En 1994, cuando publicamos este trabajo como artículo, pudimos comprobar fehacientemente como los medios de comunicación de masa constituyeron uno de los ámbitos fundamentales desde el que contribuía a hacer visible socialmente la realidad del islam a la vez que se la *invisibilizaba* al reinterpretar la resistencia de los sectores tradicionales del islam en términos de *fundamentalismo*, *integrismo*, *radicalismo* o *terrorismo*. Los medios de comunicación de masas simulaban juicios públicos, en una suerte de parodia siniestra de los verdaderos tribunales de justicia, haciendo comparecer ante sus cámaras a los musulmanes shiitas que eran acusados y condenados por la supuesta comisión de actos terroristas contra instituciones judías sin otorgarles el derecho de presumirse inocentes. Y en este simulacro de justicia celebrado en estos programas televisivos, los jueces eran los propios periodistas, conductores o animadores, el jurado era la opinión pública, y los fiscales los expertos en política internacional, los especialistas académicos u orientalistas que,

lamentamos decirlo, eran verdaderos incompetentes ya que, como comprobamos, en la mayoría de los casos no tienen manejo del árabe y hasta desconocen los testimonios orales tradicionales registrados en esa lengua.

Lo más intranquilizador es que al acusarlos y condenarlos ante la opinión pública, presumiéndolos culpables *a priori* y sentándolos directamente en el banquillo de los acusados, sin siquiera reconocerles uno de los derechos humanos más fundamentales, el de presumirse inocentes, exponían a los falsamente imputados a todo tipo de represalias y atentados, vulnerando su seguridad personal. Miembros de la comunidad judía, llamaban indignados a los programas de televisión, sea para insultarlos, quejarse o amenazarlos de represalias. Y todo ello con el consentimiento de los conductores, productores y directivos de los canales de televisión.

Se pensaba que nadie que hiciera una amenaza en público cumpliría su palabra. Pero hubo un atentado terrorista contra una persona de nacionalidad iraní, el Encargado de Negocios de la República Islámica de Irán en la Argentina, Habban Ali Rajavi Yardi, un joven de 32 años, quien resultó herido de consideración en 1995 cuando fue víctima de un ataque personal que tuvo todas las características de un atentado. El diplomático iraní recibió un disparo de bala desde muy corta distancia, provocándole una herida en el pecho. El proyectil quedó alojado en su espalda. El terrorista, según pudo saberse, se desplazaba en una motocicleta de alta cilindrada, le apuntó y disparó al diplomático a corta distancia que conducía su Mercedes-Benz 190, con patente diplomática, en el que se desplazaba acompañado por su esposa y sus dos hijos. En los medios de comunicación de masas argentinos, el señor Habban ‘Alī Rajavī Yardī, se hizo más conocido como “el iraní baleado,” no hablaron de atentado, sino de agresión, y al atacante no se le llamó “el terrorista,” aunque era tal, sino que se referían a él como “el agresor.”

Bien ha dicho Leopold Weiss, en su libro *Islam at the Crossroad*, que uno de los rasgos más constantes de la civilización occidental, desde la Edad Media, es un desprecio más o menos disimulado por los pueblos

y razas no europeas. Señala Weiss que la actitud occidental hacia el islam no es solamente de antipatía, como sucede con todas las demás religiones y culturas foráneas. Se trata, en realidad, de una aversión profundamente enraizada y casi fanática, que no es solamente intelectual, sino que lleva un tinte emocional muy fuerte. Los europeos pueden no aceptar las doctrinas budistas o el pensamiento hindú, pero siempre mantienen una postura mental reflexiva y equilibrada respecto a estas doctrinas. Pero apenas su atención se dirige hacia el islam ese equilibrio se ve perturbado por una actitud parcial o prejuicio sensible. Salvo muy pocas excepciones, incluso los más eminentes orientalistas europeos son presa de una parcialidad anticientífica cuando se trata de escribir sobre el islam. Pareciera ser que, dice Weiss, que el islam no puede ser tratado como un objeto de investigación científica sino como un acusado sentado en el banquillo ante sus jueces. Leopold Weiss escribió su libro en 1934. Desde entonces hasta el presente, lejos de mejorar la situación ha empeorado ostensiblemente. La antipatía de los intelectuales occidentales hacia el islam es, como bien lo definió Weiss, una lejana "sombra de las cruzadas."

De pronto los arabistas y orientalistas volvieron a sostener puntos de vista que estaban superados desde hacía mucho tiempo, volviendo a las tesis de conflicto de aquella promoción de arabistas y orientalistas surgidos entre fines de siglo XIX y comienzos del siglo XX. No todos los orientalistas demostraban animadversión hacia el islam, el propio Leopold Weiss, fue una de esas excepciones, si bien es cierto que luego abrazó el islam bajo el nombre de Muḥammad Asad. Las actitudes prejuiciosas en el estudio del islam (y de todo el Oriente) han sido puestas de relieve por los arabistas surgidos a mediados del Siglo XX, como Henry Corbin, quien se aproximó al islam shiita en varias de sus obras, o del historiador y sociólogo francés, Maxine Rodinson, quien en su libro *La fascination de l'islam* (1980) sostiene que si bien el condicionamiento de un juicio sobre el islam es cosa normal aunque no sea un mal irremediable. (Seguimos la versión española, Maxine Rodinson, *La fascinación del islam*, Ediciones Júcar, Madrid 1989, 148).

También un *scholar* de origen iraní, antiguo colaborador de Corbin, Seyyed Ḥossein Naṣr, ha señalado que **lo único que han hecho los orientalistas es estudiar el islam para sus propios fines y necesidades** (1985: 51). Sin ninguna duda que, para un examen de los condicionamientos y prejuicios del Orientalismo, como actividad académica, política y colonialista, aunque observado desde el punto de vista árabe, sigue siendo imprescindible la obra ya clásica del crítico literario palestino Edward W. Sa'īd, *Orientalism* (1978), lo mismo que el libro del filósofo egipcio Dr. Aḥmad Ghurāb, *Subverting Islam: The Role of Orientalist Centres*, (Minerva Press, London, 1995), escrito poco antes de morir, y que el prolífico traductor argentino de libros islámicos, Héctor Horacio Manzolillo, corresponsal y amigo personal del autor vertiera al español bajo el título de *Subvirtiendo el islam: la función de los centros orientalistas* (Buenos Aires 1996). Otro tanto puede decirse del libro del sociólogo tunecino Hichem Djaït, *L'Europe et l'islam* (Seuil, 1978) donde aborda la misma temática desde el punto de vista árabe, pero enfocado según una perspectiva marxista.

Si bien es cierto que, por una parte, no podemos considerar como inválidos los estudios históricos o analíticos minuciosos de la erudición contemporánea occidental sobre el islam, hay, por otra parte, un resurgimiento de posturas académicas regresivas que enfocan el islam desde los mismos condicionamientos y prejuicios de los orientalistas del pasado, quienes, a diferencia de Massignon o Corbin, por citar dos ejemplos conocidos, lejos de abordar el estudio del islam desde un punto de vista superior, lo asedian desde la perspectiva ideológica de los *think tanks* occidentales, haciendo uso no solamente de la terminología acuñada por estos formadores de opinión sino, más inaceptablemente, reduciendo los estudios históricos y analíticos al nivel de los medios de comunicación de masas. Nuestro estudio, precisamente, fue realizado con el propósito de hacer evidente este fenómeno que unía el Orientalismo académico a la tecnología, la economía y las tendencias políticas ordenadoras de la globalización que fuerzan a todas las naciones, no sólo islámicas,

a integrarse a la occidentalización moderna, fenómeno que el pensador musulmán contemporáneo, el egipcio Sayyid Qutb, denominó propiamente “occidentoxicación.”

Cuando en 1989 se derribó el Muro de Berlín y con él su variopinto repertorio de símbolos políticos totalitarios y antagónicos —resultado de la tensión ideológica de la antinomia capitalismo-comunismo—, algunos observadores internacionales, un poco más perspicaces que el malogrado Fukuyama, vieron que también se había unificado la línea imaginaria que separaba a dos concepciones materialistas de la vida, la sociedad y el hombre. Si la caída del Muro de Berlín significaba el “fin de la Guerra Fría,” el “crepúsculo de las ideologías,” el “fin de la historia” y el “fracaso de la lucha de clases,” que era el signo más violento hasta entonces de la confrontación ideológica, la línea de fractura de los futuros conflictos, entre Oriente y Occidente, debería pasar forzadamente por el meridiano de la religión. ¿Por qué?

En primer lugar, es evidente que con la Caída del Muro de Berlín y la defección rusa, Occidente y la economía ultraliberal de mercado han perdido su principal agonista, cuya utilidad era servir de pretexto para las políticas hegemónicas de Occidente, razón por la que se ha hecho urgente hallar un substituto que continúe representando el papel de lo que hemos denominado el “enemigo necesario” y que otrora encarnaba el comunismo. Para algunos analistas internacionales, el islam ha tomado ahora el lugar que ha dejado vacante la ex URSS. Al desaparecer la división ideológica moderna, entre capitalismo y comunismo, reapareció la división cultural medieval entre el Occidente Cristiano y el Oriente Islámico, reavivando, de este modo, antiguos temores y prejuicios anti-islámicos que, según parece, nunca han desaparecido por completo del imaginario occidental.

Hagamos notar, sin demora, que si el islam encarna ahora el papel del “enemigo necesario” de Occidente es una consecuencia directa de aquella búsqueda de un substituto antagónico para que diese la respuesta religiosa que llene el vacío que antes colmaba la respuesta

ideológica de la ex Unión Soviética. Para Occidente, el "fundamentalista islámico" ha ocupado el lugar del "enemigo necesario" que ha dejado vacante el "bolchevique ruso" o "comunista soviético." Por esta razón, el musulmán aparece retratado bajo los mismos rasgos con que antes se pintó al comunista soviético, aunque con algunos notables retoques que exageran su perfil, deformándolo hasta el límite de una caricatura. En efecto, el musulmán oriental, en tanto intransigente fundamentalista o potencial terrorista, es un fiero enemigo, incluso más peligroso que el viejo "enemigo rojo" (que no era antioccidental ni enemigo de la modernidad), razón por la que es menester falsificar su imagen, visibilizando algunos rasgos e *invisibilizando* otros, para poder caracterizarlo como un sectario medieval, fanático y retrógrado, incivilizado e inculto, que, por su rechazo a los valores democráticos de Occidente, se cierne como la amenaza más inminente para la estabilidad política y económica del mundo civilizado, esto es, el mundo europeo, moderno y democrático.

La tendenciosa propaganda mediática con que burdamente se pretende distorsionar la realidad de los hechos, definiendo el compromiso del musulmán con los principios tradicionales de su fe como una actitud de espíritu rigorista y violenta, vale decir, fundamentalista y terrorista, llega desde varios flancos. A veces expresada, paradójica e hipócritamente, por quienes fueron los viejos enemigos de Occidente: Rusia, China y Japón. Los *think tanks* de estos países también utilizan insidiosamente las mismas tácticas y estrategias publicitarias occidentales, si bien fundamentándolas de otra manera. En el retrato que el mundo moderno pinta del musulmán tradicional los rasgos se estereotipan hasta llegar a componer un personaje en el que se unen todos aquellos caracteres fijos que Occidente odia en el Oriental.

Dicho de otro modo, quienes hacen uso del mismo lenguaje político, tanto en el Extremo Occidente (Estados Unidos) como en el Extremo Oriente (Rusia, China, India, Japón), construyen un nuevo enemigo en la medida que desconstruyen al viejo enemigo y ahora nuevo

aliado.

Si esta actitud de Occidente ha sido significativamente descripta como una “nueva Cruzada” por los musulmanes es porque seguramente, como observa Leopold Weiss, está enraizada en aquellos temores y prejuicios europeos del imaginario medieval. Entonces, sean cuales fueren las racionalizaciones políticas y sociales que se empleen, el musulmán tradicional, a quien el mundo moderno teme y odia, es herencia psicológica de atávicos temores y prejuicios medievales de los europeos ante la presencia del “sarraceno,” un personaje que por lo general era pintado en las farsas medievales valiéndose de los mismos rasgos definidos de un ser tortuoso y vil con que hoy retratan al “fundamentalista,” vale decir, al musulmán tradicional.

Si bien la actual ofensiva de Estados Unidos contra el mundo islámico no hace otra cosa que desnudar, por un lado, insondables temores subconscientes, no es menos cierto que, por otro lado, también intenta llevar a la superficie los irrenunciables anhelos coloniales e imperialistas de Occidente, siempre soterrados y latentes, de conquistar y dominar definitivamente el mundo oriental. Una forma ostensible de ese dominio definitivo consistiría no solamente producir un cambio social radical y una asimilación cultural profunda en el mundo islámico, su definitiva occidentalización y modernización, sino, sobre todo, cristianizar a los musulmanes.

Ni los misioneros ni los *think tanks* occidentales se dan cuenta que, desde el punto de vista propiamente islámico, la cristianización del mundo islámico no proporciona ninguna posibilidad de avance cultural, sino que, todavía más, constituye un verdadero retroceso histórico y espiritual, ya que el islam, en tanto es el último mensaje revelado que un profeta ha transmitido a la humanidad, representa el cumplimiento escatológico de todo lo anunciado en los Evangelios. Muḥammad, como Último Mensajero de Lo Divino (*Allāh*), representa la función del “Sello de la Profecía,” vale decir, la recapitulación última y el epítome universal de la tradición

abrahámica completa. Desde el punto de vista islámico, el profeta Muḥammad, al completar la tradición abrahámica íntegra, ha perfeccionado al cristianismo y cumplido las profecías evangélicas estableciendo definitivamente el “Reino de Dios” en la tierra que, desde su anuncio evangélico hasta el presente, ha durado más de mil años. Por otra parte, la doctrina metafísica de la unidad divina (*al-tawḥīd*) es una rectificación de los errores y discordancias con el primitivo cristianismo introducidos por el dogma trinitario convertido en doctrina oficial de la Iglesia, a partir del Primer Concilio Ecuménico convocado en la ciudad de Nicea y celebrado en el año 325 d. C. En razón de lo que acabamos de señalar, podríamos decir que lo verdaderamente retrógrado para un musulmán sería convertirse a un cristianismo trinitario cuyo dogma, como tal, ha sido abrogado por el islam desde hace más de mil años.

La mentalidad occidental puede sentirse complacida al considerarse moderna y progresista, evolucionada y científica, pero bajo el barniz brilloso de su racionalismo escéptico y su objetividad metódica se transparentan los oscuros temores subconscientes de la mentalidad medieval europea ante la figura del “sarraceno.” No cabe duda que, como hemos dicho, esta imagen sigue siendo una poderosa fuerza motivadora a nivel subliminal. Efectivamente, por debajo de la figura del “fundamentalista” subyace todavía una predominante antipatía emocional hacia el “sarraceno” que condiciona cualquier tipo de juicio objetivo del islam a una subjetividad teñida de un fanatismo religioso cuyas raíces más profundas se hunden en la concepción medieval que el cruzado tenía del musulmán.

El problema de la comprensión de la actitud medieval hacia el musulmán es necesariamente complejo, porque, al igual que en la actualidad, una multitud de factores sociales e intereses económicos y geopolíticos operaban complicando y agriando la relación entre orientales musulmanes y occidentales cristianos. La incesante acumulación de epítetos viles, imputaciones y sospechas, la construcción imaginaria del musulmán como representante de todo lo despreciable y abominable, no solo es común en la literatura

religiosa sino también en las descripciones populares e incluso históricas de los clérigos y cronistas medievales. El clérigo utilizando un alto lenguaje, el cronista con argumentos menudos o irrisorios, todos hablan del "sarraceno" en términos que en nada se diferencian del que hoy día emplean los analistas internacionales, los sociólogos, los comunicadores sociales y los arabistas.

Como hemos dicho, tanto en la Edad Media como en la Edad Moderna, los rasgos del musulmán tradicional se deforman y distorsionan hasta llegar a constituir un personaje grotesco en el que se unen prejuicios y temores medievales soterrados. Lo mismo que el "sarraceno," el mal llamado "fundamentalista" o "integrista" islámico, no es un enemigo real, por supuesto, sino un enemigo ficticio, construido, inventado, un subterfugio imaginario al cual se recurre nada más que por la urgencia de Occidente de hallar aquel que hemos denominado el "enemigo necesario" que le permita afirmar su propia identidad cultural moderna por medio de la confrontación de una alteridad u otredad cultural tradicional que la niegue y la confirme. El discurso uniformador de la globalización necesita de la alteridad contradictoria para legitimar su identidad colonialista y hegemonía cultural.

Justamente, a esto se refiere el recientemente fallecido Samuel Huntington cuando habla de un "choque de civilizaciones." En efecto, el colapso del comunismo exacerbó esta disparidad reforzando la opinión en Occidente de que su ideología democrática liberal había triunfado globalmente y por lo tanto que era universalmente válida. Por lo general, todo el mundo occidental —especialmente Estados Unidos que, dada su natural mentalidad protestante saturada de ideas y sentimientos fundamentalistas genuinos, ha sido siempre una nación con vocación misionera— cree que los pueblos no occidentales deben hacer propios e incorporar a sus instituciones tradicionales los valores occidentales de la democracia, el libre mercado, el gobierno limitado, la separación de Religión y Estado, la promiscuidad sexual, el individualismo, el igualitarismo, el imperio de la ley secular, etc.

En suma, el afán del mundo moderno en construir al musulmán como el nuevo "enemigo necesario" parece hundir sus raíces más profundas en la inseguridad de sus propias convicciones democráticas. El imperativo categórico de imponer la propia conducta como ley universal ha sido, desde los tiempos de Kant hasta nuestros días, la brújula ideológica por la que el occidental ha intentado, casi infructuosamente, desviar el rumbo tradicional del mundo islámico y conducirlo hacia la modernidad. Dejando de lado el hecho de que cualquier esfuerzo conducido hacia un sentido contrario también habrá de ser interpretado como una reacción fundamentalista en contra de los mentados valores democráticos occidentales de la autodeterminación y la libertad de elección, podemos decir que, como toda civilización en decadencia, Occidente sabe que esta es la "lucha final" del mundo moderno contra el mundo tradicional, ya que, a diferencia de Oriente y África, no posee el dinamismo económico o demográfico requerido para imponer su voluntad sobre las otras sociedades.

No cabe duda que aquella conducta o actitud de espíritu que en el musulmán Occidente denomina "fundamentalista" o "integrista" no es otra cosa que la resistencia o el rechazo a ser asimilado culturalmente y anexionado políticamente. El "fundamentalista" o "integrista" islámico, según lo comprenden los occidentales, es aquel musulmán moralmente íntegro y cabal defensor de su fe. Es su negativa a abandonar sus creencias y su modo de vida por la conversión forzosa via *manu militari* lo que Occidente define como actitud fundamentalista. Por el contrario, el acto de conversión voluntaria de un cristiano occidental a la fe islámica lo ven como señal de amenaza o peligro de expansión del islam sobre el mundo occidental.

Hoy día, luego de la publicación de mi artículo en 1994 que ha dado origen al libro actual, se ha hecho más evidente que el uso de términos como "fundamentalismo" e "integrismo" en el lenguaje político, periodístico y académico de Occidente, fue parte de un emprendimiento ideológico impulsado bajo la supervisión y control

de los *think tanks* gubernamentales que se propuso reivindicar el término con intelectuales de renombre para cargarlo con una nueva connotación peyorativa y transformarlo en una especie de proyectil o explosivo verbal que, lo mismo que un misil o una bomba, se arroja sobre todo el mundo islámico en su intento de segregar a todos los grupos que participaban de los procesos de islamización en forma generalizada.

Cuando en 1993 el fallecido profesor Samuel Huntington publicó, en el periódico del Consejo de Relaciones Exteriores estadounidense, *Foreign Affairs*, un artículo titulado “Choque de civilizaciones” que luego se convertiría en la versión preliminar de su ahora famoso libro de igual título, el erudito de Harvard hacía una semblanza de la realidad de la “posguerra fría.” La Unión Soviética ya no existía; habían estallado guerras civiles en los Balcanes, la región del Cáucaso y África. Se necesitaba entonces construir un nuevo enemigo. Huntington pronosticó que el nuevo mundo que se estaba perfilando estaría caracterizado no por guerras entre estados, sino entre civilizaciones, y, más concretamente, entre dos líneas principales, por un lado, las civilizaciones judeocristianas occidentales y, por otro, las civilizaciones islámico-confucianas orientales.

A pesar de los discursos pronunciados en septiembre de 1998 por Bill Clinton y Moḥammed Khatamī, ante la Asamblea General de la ONU, para encaminar las relaciones de Oriente y Occidente hacia un “diálogo entre civilizaciones” y evitar el “choque de civilizaciones” avizorado por Huntington, lo cierto es que el tercer milenio comenzó envuelto en una atmósfera enrarecida de confrontación cultural muy crítica donde incluso la misma religión aparece situada en la encrucijada de un Nuevo Orden Mundial hacia donde convergen las líneas opuestas de la tradición y la modernidad. Durante el período de la Guerra Fría, el orden mundial enfrentaba ideológicamente a Occidente y a Oriente, mediante la antinomia capitalismo-comunismo, más, al desaparecer la hegemonía política y cultural de la ex Unión Soviética en el hemisferio Oriental, surgen ahora dos poderes pujantes:

por un lado, aquel que trata de imponer la hegemonía política, cultural y religiosa de Occidente y, por otro, aquel que opone la resistencia frente a los intentos de cambio cultural.

A partir de 1989, las guerras ya no se preparan contra una amenaza militar real o posible, sino que en la era de la realidad virtual se previenen contra una amenaza hipotética o ficticia trabajada deliberadamente para aterrorizar a las opiniones públicas manipuladas y preocupadas. El nuevo conflicto no es un medio para llevar a cabo un cambio cultural; es un vehículo psicológico para instaurar un clima de Guerra Fría y de tensión permanente, con el objetivo de justificar el control por parte de las potencias dominantes de los factores del progreso, o de mantener posiciones privilegiadas respecto a las sociedades subalternas. Por ello, la nueva guerra fría impuesta al resto de la humanidad no se desarrolla únicamente en el escenario militar, sino, ante todo, se despliega en el espacio virtual de los medios de comunicación, donde los formadores de opinión son los nuevos soldados.

Lo que queremos decir es que los escenarios de conflicto no son tan determinados ni están demasiado circunscriptos a los teatros de operaciones militares como alguna vez lo estuvieron, ya que hoy día el conflicto puede extenderse a otros espacios, reales o virtuales, como los medios de comunicación masivos e incluso al ámbito científico de algunos centros académicos vinculados a las estrategias políticas y culturales del Orientalismo oficial, como lo ha demostrado magistralmente el Dr. Aḥmad Ghurāb, en el libro antes mencionado. Los medios de comunicación de masas, como hemos dicho, han representado un importantísimo papel en la tarea de manipular la opinión pública internacional para convencerla de que los llamados ataques preventivos contra el mundo islámico se inscriben en una “guerra contra el terrorismo” supuestamente fomentado por la República Islámica del Irán a escala mundial.

En el marco de estos intentos por dar peso a sus acusaciones contra los musulmanes shiítas, Estados Unidos pretende explotar el recuerdo de las explosiones producidas en 1992 y 1994 en la ciudad

de Buenos Aires. Fue dentro de este marco social y temporal de los hechos recientes, como bien ha explicado en su trabajo preliminar el traductor y curador de este libro, tanto de la versión inglesa como de la castellana, Dr. John Andrew Morrow, Profesor Asociado en la Minot State University, que nuestro estudio fue desarrollado. La atribución de los actos de violencia con características de atentados terroristas, producidos casi a comienzos de la década del ’90, no fue repentina, sino gradual, luego de descartar a los posibles autores que iban desde grupos políticos internacionales de extrema izquierda a extrema derecha, como las Brigadas Rojas, la ETA, e incluso a grupos neonazis locales, con quienes se buscó una conexión islámica, hasta que finalmente a los *think tanks* internacionales les pareció más conveniente adjudicárselos a los musulmanes shiitas iraníes y argentinos. La *propaganda negra* contra los musulmanes shiitas tuvo el efecto esperado ya que, aun hoy día, la mayoría de las enciclopedias siguen atribuyendo esos crímenes de lesa humanidad al Ḥizbullāh o a Irán.

Durante 14 años, numerosos expertos occidentales, algunos de ellos reconocidos investigadores académicos, han escrito varias obras sobre un supuesto “terrorismo islámico” operante en Argentina o en la zona de la triple frontera, basándose en una interpretación errada de los atentados en Buenos Aires. Llama la atención que los autores de estas obras continúen ignorando o fingiendo ignorar los progresos de las investigaciones judiciales argentinas, lo cual representa, a nuestro juicio, un flagrante ejemplo de incompetencia o de mala fe. Tales autores insisten en mantener la versión oficial de los hechos aun cuando las conclusiones de sus premisas sean falsas. Si bien es cierto que en la actualidad ya nadie cree en esas acusaciones y la propia justicia argentina se orienta hoy hacia una pista israelí, en la época que escribimos nuestro artículo todos los comunicadores sociales y expertos en política internacional daban por sentado que aquellos atentados fueron obra de terroristas musulmanes. Esta versión insidiosa de los hechos fue desmentida por la Corte Suprema argentina que se orienta, desde entonces, hacia otras pistas, entre

ellas, la propiamente israelí.

Como consecuencia, Washington hace presión para que se ponga fin a una investigación que se está haciendo molesta. Con el fin de dar peso a sus acusaciones de fomentar y financiar el terrorismo internacional contra la República Islámica de Irán, a la vez que justificar sus incursiones bélicas en Irak, Washington pretende justificar su próxima ofensiva contre el mundo islámico incluyendo en su agenda los atentados cometidos en Buenos Aires a principios de los años 90. No es lugar aquí de señalar las innumerables contradicciones e incongruencias que existen en la versión oficial de los hechos ocurridos en Buenos Aires a comienzos de la década del ’90 porque una exposición detallada nos alejaría del propósito original de nuestro libro que, quizás no huelgue aclarar, no fue entonces ni es ahora dilucidar esos hechos de orden contingente.

Nuestra intención al mencionarlos o recordarlos tiene la utilidad de encuadrar nuestro tema en el marco de los motivos que nos impulsaron a escribirlo. La razón principal se basaba en la misma constatación que había hecho Seyyed Ḥossein Naṣr cuando, al analizar el mismo fenómeno, señala que entre los arabistas e islamólogos occidentales no se ha tenido nunca la misma predisposición intelectual y tolerancia para comprender el islam shiita como la que en cambio se demostró para entender el islam sunnita. En un estudio preliminar a la obra de un importante erudito iraní contemporáneo, Seyyed Ḥossein Naṣr señala:

> Los factores históricos, como el hecho que occidente nunca tuvo contacto político directo con el islam shiíta como lo tuvo con el islam sunnita, han provocado que el occidental sea menos consciente hasta ahora del islam shiíta que del sunnismo, aunque tampoco el islam sunnita ha sido siempre comprendido apropiadamente o interpretado favorablemente por todos los eruditos occidentales. (1991: 12).

Como resultado de esta falta de conocimiento, muchos de los primeros orientalistas occidentales guiados por ciertos prejuicios o engañados por ciertas confusiones, plantearon hipótesis equivocadas

sobre el shiismo. Una de las razones de estos errores es que este tipo de orientalistas se negaban a ver en el islam shi'ita elaboraciones doctrinales escatológicas o metafísicas de superior contenido intelectual. Se tiende a pensar, en términos generales, que la dimensión espiritual y esotérica del islam quedó exclusivamente recluida en el sufismo, desconociéndose de ese modo la existencia de la Gnosis shiita y el importante papel que representaron los santos imames de la Familia del profeta en el desarrollo espiritual y dispensación temporal de aquellas doctrinas profundas que estaban ocultas en la profecía. El acontecimiento principal de la clausura del ciclo de la profecía fue la apertura del ciclo de la santidad o amistad divina que señaló el comienzo temporal del imamato muhammadiano.

De acuerdo entonces con el propósito limitado que indica el título de este libro, hemos intentado estudiar y resumir la evolución de la historia del islam shiita, caracterizada como toda evolución, por la continuidad de ciertos rasgos distintivos y por los cambios que el transcurso del tiempo produce en esos rasgos como resultado de su propio desarrollo espiritual o por la influencia de diversos factores temporales, aunque sin alterar de forma alguna su identidad espiritual ni el sentido esencial de sus principios tradicionales. Ligadas siempre a estas evoluciones han estado las nociones jerárquicas de la *wilāyah* que es equivalente a la de la aceptación de la regencia o gobierno de un descendiente o sucesor legítimo del profeta Muḥammad y la del imam oculto que es el último eslabón de una cadena de doce guías rectamente guiados y divinamente denominados por lo mismo imames infalibles.

La institución distintiva del shiismo, en efecto, es el imamato y esta cuestión es inseparable de la de *wilāyah* función esotérica de interpretar los misterios divinos del Sagrado Corán y la *sharī'ah*. Desde el punto de vista shiita, el sucesor del profeta del islam debe ser alguien que no solamente gobierne sobre la comunidad con justicia, sino que también deber ser alguien capaz de interpretar la ley divina en su significado interior o esotérico. De aquí que deba ser

alguien libre de error y pecado y debe ser elegido desde lo alto por decreto divino o a través del profeta.

Todo el *ethos* y el *pathos* del shiismo gira alrededor de la noción básica de *wilāyah*, la cual está íntimamente relacionada con la noción de santidad o carácter iniciático (*wilāyah*) del *qutb* (polo espiritual) en el sufismo. Al mismo tiempo, la noción de la *wilāyah* contiene ciertas implicaciones al nivel de la interpretación esotérica de la *sharī'ah* toda vez que el Imam es quien administra y dispensa la función de *wilāyah* y, por ende, es también el intérprete perfecto de la Escritura y las normas de vida para la comunidad religiosa y su guía y gobernante legítimo. Sin olvidar el carácter introductorio de la obra, hemos procurado también aludir a la relación entre los aspectos doctrinales y los de otra índole (política, espiritual, histórica o social) y a la relación del islam shiita con el islam sunnita u otras escuelas islámicas, siempre que la alusión a esas relaciones facilite la comprensión de la obra, de la personalidad de alguna de sus figuras históricas más controvertidas o del espíritu de una época particular.

Más que expresar puntos de vista originales o aportar nuevos datos, nuestro propósito ha sido el de sintetizar de forma asequible al lector de Occidente lo más significativo de lo que hoy se sabe y se piensa sobre el shiismo. En relación con ese saber y ese conocimiento nos conciernen íntimamente cuestiones tales como las relacionadas a una sucesión de individuos elegidos, los Santos imames, que sobresalen por sus cualidades ejemplares de sabiduría espiritual y organización sociopolítica. El shiismo acentúa la función espiritual del sucesor del profeta, el *imām*, en quien se hacen presentes los atributos espirituales y rasgos genéticos o hereditarios del profeta en cada época de la historia humana. La noción de *imām* en el shiismo lo concibe como un ser protegido contra pecado y error, capaz de poseer una comprensión infalible del Corán y conocimiento de los acontecimientos futuros. Desde el punto de vista shiita, es el *imām* posee la facultad y la función de dar las interpretaciones esotéricas de los misterios íntimos del Sagrado Corán y la *sharī'ah*. Él es el heredero del profeta y su legítimo sucesor, en el sentido shiíta de sucesión.

La disputa sunnita-shiita sobre los sucesores del santo profeta, se

podría resolver si la porción mayoritaria reconociese que todo el reclamo del shiismo en torno a la legitimidad del *imām* como sucesor del profeta se plantea la cuestión de administrar temporalmente una ley divina y en el otro también la de revelar e interpretar en sentido espiritual los misterios divinos de la Escritura. La propia vida de ‘Alī ibn Abī Ṭālib, primer *imām* shiita, y su comportamiento muestran que él aceptó a los califas anteriores en el sentido sunnita de califa (gobernante y administrador de la *sharī‘ah*), pero reservando, después del profeta, la función de la *wilāyah* —la regencia del sabio que es iluminado y guiado divinamente en su calidad de intérprete magistral que alumbra espiritualmente los significados secretos u ocultos del Mensaje Profético—, para él mismo. A esto se debe que para el *imām* ‘Alī fuera perfectamente posible verse como califa en el sentido sunnita y como *imām* en el sentido shiita, colocado cada uno en su propia perspectiva.

De aquí que, si bien la mayoría de la literatura de los hadices son semejantes en el shiismo y en el sunnismo, la cadena de transmisión en muchos casos no es la misma. También, puesto que los imames constituyen para el shiismo una continuación de la autoridad espiritual del profeta, no por supuesto, en su función de presentador de la ley. Sus dichos y acciones representan un suplemento a los hadices y sunnah proféticos. Desde un punto de vista puramente metafísico y espiritual se puede decir que para los shiítas los imames son una extensión de la personalidad del profeta durante los siglos siguientes. Tales colecciones de los dichos de los imames como el *Nahj al-Balāgah*, la colección de sermones, aforismos y pensamientos del primer *imām*, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, o el *Kitāb al-tawḥīd* del Shaij Saduq y el *Uṣūl al-Kāfi* de al-Kulaynī, que contienen dichos de todos los imames, son para los shiítas una continuación de las colecciones de hadices y comentarios autorizados de los propios dichos del profeta.

En muchas colecciones de hadices shiítas, se combinan los hadices del profeta y los imames. En el islam shiita, los santos imames, en especial ‘Alí, Ḥasan, Ḥusayn y ‘Alí ibn Ḥusayn, la llamada “cadena

dorada”, que une al primer eslabón con el último, décimosegundo *imām*, el Mahdī, el *imām* oculto, representan la cadena completa de jefes espirituales porque son los guías bien guiados, razón por la que la noción shiita del *imām* es semejante a la noción sunnita del polo (*Qutb*), debido que los santos imames atraen los corazones de los creyentes y a ellos se vuelven naturalmente los hombres para ser guiados.

Además, el *imām* es el poseedor del poder de la *wilāyah*, la autoridad espiritual que inicia a los gnósticos shiitas en los misterios muhammadianos, en tanto que el *imām* es también el *bab* (puerta) de acceso a la sabiduría profética, y en virtud de la cual el *imām* se torna *imām* de hecho, de ahí que además de ser el dispensador temporal de la profecía, actualizándola y renovándola en su tiempo, es el intérprete esotérico del Corán y del legado espiritual profético. Los santos imames podemos decir, por último, son aquellos individuos únicos, inmaculados e infalibles, poseedores de todas las perfecciones, quienes gracias a su conexión con la “cadena dorada” que une al imamato con la profecía, han sido establecidos por *Allāh* como sus representantes o vicarios en la tierra y así mantener vivo el mensaje coránico a través de las épocas y guiar a la humanidad. Al decir que los santos imames son los eslabones de una cadena Dorada no significa que ellos sean miembros de una cadena de transmisión que los contiene sino que son ellos mismos, los doce imames, constituyen la cadena completa sin que haya necesidad de nadie más. En tanto fueron elegidos desde lo alto como *‘awliyah Allāh* (amigos de *Allāh*) desde antes de la creación, los santos imames son los príncipes del mundo espiritual y señores del mundo temporal, en tanto que ellos son los señores de la existencia. Esta importancia otorgada a los santos imames, como poseedores de un conocimiento innato y una sabiduría infusa y como como caminos conducentes a a *Allāh*, explica por qué el islam shiita jamás se apartó jamás de la guía divinamente inspirada de los imames.

Luis Alberto Vittor
Profesional de apoyo técnico a la investigación científica
Centro de Investigaciones en Filosofía
e Historia de las Religiones (CIFHIRE)
Departamento de Filosofía
Escuela de Graduados
Universidad Argentina John F. Kennedy
Director
Centro de Estudios y Documentación islámicos Mullā Sadrā
(CEDIMS)
Departamento de Estudios Sociales y Políticos
En África y Oriente Medio
Universidad Católica Argentina de La Plata (Sede Bernal).
Asociado al Centro de Estudios orientales
Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario

Introducción

Haciéndose eco de un prejuicio tenaz, H. A. R. Gibb, en un capítulo reciamente condensado donde trata el tema que ahora nos preocupa, no vacila en afirmar de modo categórico que el islam shiita es, respecto del islam sunnita, la "otra secta principal del islam –en realidad la única secta cismática– y el *ubi consistam* de la definición de "secta," según él mismo la entiende, sería aquel que supuestamente abarca a diversos "sistemas de doctrinas y creencias islámicas que son rechazados por heréticos por los ortodoxos en general y que se rechazan entre sí."[1] Hablar de "herejía" en el islam exige evidentemente que se tenga una noción suficientemente expresiva de su realidad.[2] Ahora bien, cuando H. A. R. Gibb emplea

---

[1] Nota del Autor. Libro poco feliz desde el mismo título, ya que define al islam como "mahometismo" cuando es bien sabido por los estudiosos del islam que su doctrina no exige una adhesión personal al profeta semejante a la del cristianismo a Jesucristo, la del budismo a Buda, etc.

Nota del Editor. El autor cita la traducción al español del libro de H.A.R. Gibb, *El mahometismo* (México 1975), especialmente el cap. VII "Ortodoxia y cisma," pp. 99-115. Por otra parte, como explica Massignon, "Si el cristianismo es fundamentalmente la aceptación y la imitación de Cristo antes que la aceptación de la Biblia, el islam, por el contrario, es la aceptación del Corán antes que la imitación de Muḥammad, como declaró el profeta explícitamente." (94-95).

[2] Nota del Autor. Quizás haya que reconocer que, al igual que algunos autores musulmanes modernos, H.A.R. Gibb no retiene del islam shiita más que el rasgo general de una agrupación religiosa minoritaria, cuyo surgimiento histórico, en cierto sentido, también ha sido interpretado por la mayoría islámica como una "herejía," aunque sin ese matiz enojoso que en Occidente ha adquirido esta palabra. Como quiera que sea, no parece que ninguna de las múltiples escuelas del islam esté dispuesta a dejarse etiquetar o aplicarse a sí misma ese marbete con el sentido que los occidentales entienden al término "herejía" que, como dijimos, no está exento de cierto matiz peyorativo. Si debido a ciertas circunstancias alguien llega a definirse a sí mismo como un "hereje," en algún aspecto de su conducta, es por oposición a los "heréticos" de toda especie o sea, a quienes han hecho un "orden" de su propio "desorden," considerándolo como una norma

la palabra "herético," no la utiliza como un calificativo que incluye necesariamente un juicio de valor. Para él, como para otros arabistas, es un estado de *hecho,* del que hay que tratar de analizar la génesis y la estructura. Es aquí donde aparece una concepción bastante obstinada del shiismo. Sin embargo, lo que más nos inquieta en esta concepción no es su solución simplista al problema que plantea el surgimiento histórico del shiismo, sino, antes bien, su carácter demasiado general. No dice nada porque quiere decir demasiado. Las pruebas aducidas pecan por exiguas a la vez que intentan dar una definición extensa de "secta" o "herejía" a todo aquello que en el islam tiene algunos trazos de semejanza con otras tradiciones orientales, pero nada más. Primero: lo mismo que otros arabistas de su tiempo, H.A.R. Gibb insiste y quiere demostrar a toda costa que el shiismo puede sostener una intensa actitud cismática que él designa con la palabra "secta" como si hubiese allí una realidad positiva o una propiedad real del islam shiita. Segundo: recurre él abusivamente a la elasticidad literaria del término "secta" queriendo significar con

---

"ortodoxa."

El shiismo es una reacción, si así puede decirse, ante quienes de cualquier manera, se han "desordenado" ellos mismos, y por esta razón es posible experimentarla como un nuevo "desorden" que, atacando al anterior "desorden," intenta restablecer el orden antiguo, original y primitivo, del cual la mayoría muslímica se ha "apartado." Lo dicho anteriormente permite comprender en qué sentido el *imām* al-Shāfi'ī se reconoce así mismo como un "hereje" (*rāfiḍī*, del árabe "el que rechaza" o "el que impugna") cuando declara "Si amar a la familia de Muḥammad es 'herejía'... ¡Que atestigüen los dos tesoros que soy un 'hereje'!" (*in kāna ḥubbu āli Muḥammad rafḍun fa ushhidu al-thaqalayn annī rāfiḍī*). Se puede ser un "hereje" respecto de otra "herejía" como en el caso del profeta Abraham, quien, según la tradición islámica, se confesó "hereje," lo mismo que Muḥammad, respecto del credo de los idólatras.

Nota del Editor. **El shiismo, con su equilibrio entre lo exotérico y lo esotérico, también puede ser visto como el verdadero legado que reestablece un islam pleno frente a otro parcializado que se aboca, como en el caso del sunnismo, principalmente al legalismo o, como en el caso del sufismo, a lo espiritual.**

esta palabra que el islam shiita, en tanto que minoría, constituye un rompimiento doctrinal o una escisión de la mayoría islámica, mientras que, por otro lado, quiere probar que la verdadera "ortodoxia" se busca en el filón doctrinal del islam sunnita de un modo casi exclusivo.[1] Por lo tanto la aplicación del término "secta"

---

[1] Nota del Editor. **Que los shiitas sean una minoría no significa que sean heterodoxos**. Tījānī sostiene que los shiitas son los representantes de la ortodoxia islámica y seguidores de la *sunnah* (Tradición) profética. Ver *The Shī'ah: The Real Followers of the Sunnah / al-Shī'ah hum ahl al-sunnah*. A los ojos de los shiitas, los imames son la personificación de la *sunnah*. Son *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* (el sendero recto), *al-'urwā al-wuthqā* (el vínculo indisoluble), *nūr Allāh al-hādī* (la luz guía de Allah), *al-imān wa al-islām* (la fe y el islam), *wa al-sunnah wa al-salām* (la tradición profética y la paz). El autor de este libro no hace una reivindicación exclusiva de la ortodoxia sino que reconoce la naturaleza ortodoxa en el islam de las corrientes principales del sunnismo y del shiismo. Se trata de la posición adoptada también por Seyyed Ḥossein Naṣr, quien escribe: **"Tanto el shiismo y el sufismo, en diferentes formas y niveles, son aspectos intrínsecos de la ortodoxia islámica"** (*Sufi Essays* 104-105).

Según Naṣr, el sunnismo y el shiismo de los imames duodecimanos se sitúan en el centro del espectro del islam en lo que concierne a ortodoxia y heterodoxia (*The Heart of Islam* 86). Sin embargo, en los estudios occidentales "la ortodoxia se limita a su aspecto exotérico" (86) lo cual es inadecuado ya que "hay una ortodoxia y una ortopraxis exotéricas y una ortodoxia y una ortopraxis esotéricas" (86).

En la práctica, wahabitas y jariyíes son ortodoxos exotéricamente. Pero pueden ser vistos como heterodoxos por las principales corrientes de los sunnitas y los shiitas en lo que hace a la interpretación del Corán, a lo espiritual y a lo esotérico. Si son hostiles hacia *ahl al-bayt* y sus seguidores, los shiitas los verán como herejes. Los sufíes y los ismaelíes son ortodoxos al observar la *sharī'ah*. Y no se puede cuestionar a los ahmadíes por su ortopraxis. Su herejía yace en creer que aparece otro profeta después de Muḥammad ibn 'Abd Allāh. De todos modos, debería tenerse en cuenta que los seguidores de Mīrzā Ghulam Aḥmed se dividieron en dos campos después de su muerte: un grupo cree que se trataba de un profeta, el Mesías y el Mahdī, en tanto que el otro cree que no se trataba de un profeta sino de un reformador (es decir, el Mesías y el Mahdī, basándose en una tradición débil que se halla en el corpus de Bukhārī). El primero lo constituyen los

al islam shiita no resuelve el problema de su realidad histórica, que se debe aclarar no con artificios de escuela, sino con un análisis más atento de su vida religiosa y su psicología espiritual, especialmente como se manifiesta en el oriente islámico.

La definición del islam shiita como "secta cismática," única y principal, hace referencia, nos parece, a la acentuación del carácter esotérico que en éste iba manifestándose junto aquel puramente exotérico del islam sunnita.[1] Puesto que aunque en **el fondo las expresiones fundamentales de la fe en el islam shiita y en el islam sunnita no presenten diferencia sustancial, no obstante el shiismo tiene algo de más profundo que el sunnismo** y se siente ahí, para los occidentales, la tendencia a explicar esa diferencia haciéndola derivar simplemente de una disputa política vinculada a la sucesión del profeta Muḥammad, antes que hacer derivar esta última cuestión de una determinación metafísica que se funda por lo tanto sobre un fondo de trascendencia.[2] Se comprende que en tales condiciones la

---

aḥmadíes y el segundo es llamado Grupo Lahori. Muḥammad 'Alī, autor de *The Religion of Islam*, fue miembro de este último, conocido también como ahmadíes lahoríes. El Templo de la Ciencia Mora, la Nación del Islam, los *Five Percenters*, los *Ansar* y otros cultos están, evidentemente, fuera de la congregación islámica en lo que hace a '*aqīdah* (credo), ortodoxia y ortopraxis.

[1] Nota del Editor. Naṣr señala: "La dimensión esotérica del islam…en el ambiente sunnita se conecta casi por completo con el sufismo" (*Sufi Essays* 105).

[2] Nota del Editor. Esta es también la postura de muchos eruditos sunnitas. Como resume *sayyid* Muḥammad Rizvī,

> Los sunnitas afirman, en sus escritos polémicos, que el islam que les es propio es el "ortodoxo," en tanto que el shiismo es una "secta herética" que se origina con el propósito de subvertir el islam desde su interior. A veces comunican la misma idea al decir que el shiismo se inició como un movimiento político y que (sólo) posteriormente adquirió relieve religioso. (Chapter 1)

Como explica Jafrī, "Resulta... difícil hablar de un shiismo 'político' diferente de otro 'religioso' en cualquier etapa de su existencia" (2). El

predicación del islam shiita atrajese inclusive a hindúes y persas y que los árabes la vieran con relativa reticencia. De hecho, aún cuando algunos se obstinan en llamar “creación ario-persa a la religiosidad semítica sunnita,”[1] la *shī‘ah* fue introducida en Persia por una dinastía turca, la de los safavidas, en el siglo XVI, que eran, como es sabido, una verdadera *ṭariqah* o confraternidad *ṣūfī.*[2] Hasta

---

historiador Matti Moosa reconoce:

> El término shiita, que sólo tenía una connotación espiritual, empezó a asumir un significado político en la época de ‘Uthmān. Fue entonces que se empezó a denominar “shiitas (partidarios) de ‘Alī” a quienes apoyaban a éste, en tanto que a los que respaldaban a ‘Uthmān se los pasó a conocer como “shiitas (partidarios) de ‘Uthmān.” (XV)

La facción de ‘Ā’ishah, Talḥah and Zubayr (llamada “la gente del camello” o *aṣḥāb al-jamal*) y los sirios (*ahl al-Shām*), fueron conocidos, asimismo, como “los shiitas de *Mu’āwiyyah* (Jafrī 95-96).

[1] Nota del Editor. Massignon explica:

> Los teóricos niegan la autenticidad de la mística islámica, la que es presentada como una forma de reacción racial, lingüística y nacional de los pueblos arios, en particular de los iraníes, frente a la conquista árabe islámica. Renan, P. de Largade, y más recientemente Reitzenstein, Blochet, y E.G. Browne, han colaborado en la difusión de esta teoría. (46)

[2] Nota del Editor. Los safávidas fueron una dinastía que gobernó Persia desde 1501 hasta 1736. Fundada por el líder ismaelíe de la hermandad sufí safávida impusieron el shiismo duodecimano como religión de estado. En una época en la que varios grupos musulmanes rivalizaban por el poder y reclamaban el derecho a gobernar, los duodecimanos no representaban una amenaza política dado que el *imām* Mahdī estaba oculto y sólo retornaría en tiempos cercanos al fin del mundo. La difusión del shiismo también ayudó a proteger a los safávidas de la amenaza otomana desde el Oeste y de los uzbecos desde el Este. A su vez, los mismos dieron cabida a una época dorada de la erudición shiita, en la que emergen sabios muy prolíficos encomiables por su esfuerzo.

De todos modos, queremos señalar que no todo lo publicado carecía de defectos, aunque hoy día se le dé una importancia excesiva. Por ejemplo, el voluminoso *Biḥār al-anwār* de *‘allāmah* Majlisī, es pasible de las siguientes

entonces los persas eran en su mayoría sunnitas y la *shīʻah* no encontró unánime aceptación entre ellos sino tardíamente, más de diez siglos después de la muerte de ʻAlī ibn Abī Ṭālib y los acontecimientos que originaron la *shīʻah.*[1]

No vamos a descender al detalle por el momento. Pero lo que importa subrayar decididamente es el carácter perfectamente ortodoxo del islam shiita. La realidad del shiismo como aspecto integrante de la revelación islámica es de una evidencia demasiado manifiesta como para hacer caso omiso de ella o intentar justificarla sobre la base histórica de un especioso argumento que se obstina en recluirla dentro de los límites imprecisos de conceptos tales como "secta" o "herejía."[2] La crítica que acerca de este punto se hace modernamente en Occidente al islam shiita es injustificada y se reduce a una opinión errada de su punto de vista. El islam shiita, **contrariamente a las opiniones de curso más general entre los orientalistas, no es "secta" ni "heterodoxia,"** como así tampoco cosa alguna que participe de una u otra definición dada por H.A.R.

críticas: 1) su redactor no tuvo la posibilidad de revisarlo y corregirlo; 2) compila tradiciones en exceso tardías; y 3) contiene una enorme cantidad de tradiciones falsas e inventadas. Los eruditos iraníes contemporáneos han advertido a los lectores que esta obra no debería ser colocada en el mismo nivel que otras de *aḥadīth* más completos y confiables. Si bien Majlisī planeaba someter las tradiciones a un análisis crítico y a una categorización apropiada, murió antes de poder realizarlo y los editores subsiguientes dejaron el escrito como estaba, sin las modificaciones requeridas.

[1] Nota del Editor. Massignon explica: "En realidad, el shiismo, que se nos presenta como una herejía islámica específicamente persa, fue propagado en Persia por árabes de pura cepa que llegaron como colonos a Qum desde Kufah" (46). La totalidad de los 3.000 *tawwābūn* eran árabes (Jafrī 232). Para ver más sobre el tema, consultar la obra de Tījānī, *Then I was Guided*, pp. 158-59.

[2] Nota del Editor. Naṣr observa: "**La realidad del shiismo y del sufismo, como aspectos integrales de la revelación islámica, es demasiado deslumbrante y clara para ser ignorada o explicada sobre la base de argumentos históricos tendenciosos**" (*Sufi Essays* 104).

Gibb, entre otros especialistas de igual criterio.[1]

Tratar de examinar la realidad del islam shiita bajo tales parámetros, con todas las amputaciones y simplificaciones que comportan, es uno de los errores más comunes, tanto más grave cuanto más patente hace el convencimiento de que es el resultado de una separación, aun cuando **el mismo concepto occidental de cisma religioso es enteramente ajeno al pensamiento islámico tradicional**. Si queremos salir al paso de estas objeciones contra la ortodoxia del islam shiita, dentro de la brevedad que aquí se nos impone, debemos hacer notar primeramente que los occidentales suelen considerar el islam, por contraste con las múltiples ramificaciones del cristianismo, como un conglomerado de doctrinas que se rechazan entre sí.[2] No queremos decir que no hayan existido diferencias reales en el islam; en realidad, si las hubieron, sobre todo en el período inicial (del S. VII al X), fue cuando comenzaron a manifestarse, en todos los campos del conocimiento, una gran variedad de doctrinas y teorías filosóficas, teológicas y teosóficas que pueden llamarse, con mayor propiedad, escuelas[3] más que sectas, de la mayoría de las

---

[1] Nota del Editor. Naṣr está en lo correcto cuando dice: "No habría que referirse nunca al shiismo en su conjunto como una secta, pues sería lo mismo que llamar secta a la Iglesia Ortodoxa Griega" (*Heart of Islam* 87) Y Jafrī nos dice: "En los primeros años de la historia islámica no se puede hablar de la llamada "ortodoxia" sunnita y "herejía" shiita, sino, más bien, de dos puntos de vista mal definidos, que primero se movían a la deriva y luego se apartaron de forma irreconciliable" (2).

[2] Nota del Editor. El cristianismo se escinde en tres ramas principales: el catolicismo romano, la iglesia oriental y el protestantismo, las que a su vez se dividen en miles de ritos y grupos. El Sagrado Corán critica los cismas de judíos y cristianos (98:4; 10:93).

[3] Nota del Editor. El término árabe para "escuela" es *madhhab*. En el islam hay numerosas escuelas de jurisprudencia, de recitación del Corán, de interpretación del Corán, de tradiciones proféticas y de filosofía, por lo que la refutación wahabita a las *madhāhib* carece de sentido. La tradición intelectual del islam lleva el sello de la tolerancia. Los primeros musulmanes se valían de los mejores argumentos, siguiendo el mandamiento de Alá: "Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena

cuales apenas subsiste algo más que el nombre.[1] De todos modos, no debemos desdeñar los fenómenos de interacción, que se dan cuando el islam entra en contacto con culturas extrañas a las de sus orígenes, ya que ellos han sido un elemento importante de diferenciación en el interior de una tradición que sin embargo, entonces como hoy, llamaba la atención de observador extranjero por su cohesión y unidad. **Unidad real, seguramente, pero que no es, ni mucho menos, uniformidad.** Dado que las ciencias estudiadas en cualquier

---

exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor conoce mejor que nadie a quien se extravía de Su camino y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido" (16:125). Aunque había miles de razonamientos, todos tenían el mismo orígen: *tawḥīd*. El profeta y los imames debatieron y discutieron en una atmósfera de respeto y tolerancia con los cristianos, los judíos, los zoroastrianos, los maniqueos, los politeístas y los ateos. Naṣr explica:

> La civilización islámica desarrolló una perspectiva cosmopolita y religiosa mundial inigualada, antes del período moderno, basándose en la doctrina coránica de universalidad religiosa y en las vastas experiencias históricas de naturaleza global. (*The Heart of Islam* 40)

La decadencia de la cultura y la civilización islámica es, en parte, el resultado de la imposición de ortodoxias oficiales. El crecimiento exponencial de la ciencia y el saber, al principio del islam, quedó interrumpido cuando se suprimió la libertad de pensamiento y los dogmas se volvieron dominantes. El fenómeno de la rápida evolución acontecida en el islam, se aplica a la exégesis, la jurisprudencia, la gramática y a una multitud de estudios sistemáticos. La descripción de "revolución cultural" que brinda W.F. Albright es fácilmente aplicable al islam:

> Cuando una cultura es reemplazada por otra cultura, notamos casi siempre un cambio repentino, una verdadera mutación. En una generación se producen modificaciones que, en circunstancias normales, llevarían un milenio. (88)

[1] Nota del Editor. Las escuelas de jurisprudencia sunnitas actuales incluyen la hanafita, la shafiita, la malikita y la hanbalita. Entre las ya no existentes podemos anotar la zahirita de al-Andalus, la yaririta fundada por Ṭabarī y las de al-Azwā'ī, Ḥasan al-Baṣrī, Abū 'Uyaynah, Ibn Abī Dhu'ayb, Sufyān al-Thawrī, Ibn Abī Dāwūd, y Layth ibn Sa'd.

civilización tradicional, es decir, en una civilización basada en la revelación divina, dependen de los principios metafísicos y los fundamentos religiosos de esa revelación, las doctrinas islámicas, cualesquiera que fuesen sus modos de expresión, siempre han reflejado y se han hecho eco de la doctrina central de la unidad divina (*tawḥīd*) y por esta misma razón al islam le fue posible integrarlas en su perspectiva y su objetivo final. **La presencia de tales divisiones dentro de la tradición islámica en cuestión no contradice su trascendencia y unidad interior.**[1] Más bien, como dice S. H. Naṣr, esa ha sido la manera de asegurar la unidad espiritual en un mundo conformado por un conglomerado de pueblos culturas, lenguas y razas diversas. A este respecto es cómodo hablar de sectas. Pero es indispensable, para prevenir cualquier posible contrasentido, precisar en qué sentido se entiende el término.[2]

---

[1] Nota del Autor. En "Pre and Early Islamic Literature," *The Cultural History of Reading*, Ed. Gabrielle Watling, Westport, CT: Greenwood Press, 2008, de John Andrew Morrow, tenemos una reseña sumaria excelente de la literatura producida por la civilización islámica temprana.

[2] Nota del Editor. El autor está aludiendo a la afirmación de Descartes: "No voy a discutir contigo si no defines tus términos."

Capítulo 1
Hacia una definición de la heterodoxia en el islam

Precisemos ante todo la significación de la palabra *secta* (del latín *sequi* o *sequor*, seguir, ir detrás, acompañar). Según la primera acepción, este término excluye la idea de cisma o rompimiento doctrinal. Entendiendo descartar no tanto el carácter general y abstracto de esta idea, es decir, su indiferencia respecto de casos singulares, sino más bien su carácter puramente normativo o subjetivo. En su uso actual más común, dentro del vocabulario del cristianismo, el término "secta" no está desembarazado de un matiz peyorativo, más morigerado sin duda que en el epíteto "hereje," pero lo bastante enérgico, sin embargo, para precisar la naturaleza y los grados de un acto que debe tenerse por un descarrío y que todo el mundo califica de una determinada manera, sin saber o comprender, a veces, lo que se entiende por la palabra "secta." Hoy día, en el cristianismo, el nombre "secta" tiende en realidad a designar sobre todo, si no de modo exclusivo, a una agrupación religiosa de un número restringido de fieles que adhieren a las "revelaciones" hechas al fundador de la secta. La secta se distingue de la "iglesia" (en el sentido no teológico del término) en que la secta reconoce otra revelación (nueva), como la de los mormones, distinta en esencia de la testimoniada por la sagrada escritura vetero y neo-testamentaria y que afirma ser necesaria para comprender ésta.[1] Por lo demás, como

[1] Nota del Editor. Los mormones, al principio polígamos, son seguidores de la Iglesia de los Santos del Último Día, fundada en el estado de New York por Joseph Smith en 1830. Se fundamenta en la supuesta revelación (a semejanza de la Biblia) que el mencionado recibió y que dataría de la época precolombina (*El libro del mormón*). Según la misma, los pueblos originarios de América del Norte descenderían de judíos de la diáspora en Babilonia (600 aC). Después de la muerte de Smith, Brigham Young se convirtió en el líder, trasladó la organización en 1847 a Salt Lake City, Utah, y allí desarrolló una comunidad próspera. Utah se incorporó a los

puede verse en la secta de los adventistas o en la de los testigos de Jehová, la secta limita la salvación colectiva, no individual, a sus propios miembros.[1]

Pero entiéndase bien que la secta a la que la iglesia pone coto y frente a la que defiende los fueros de la ortodoxia no es más que otra religión positiva con sus propios ritos y dogmas, los cuales resultan radicalmente heréticos con respecto a la ortodoxia oficial. Si tratamos de remover al vocablo "secta" ese barniz viscoso, haciendo de él un simple término técnico, sin ninguna insinuación subjetiva, veremos, dice F. García Bazán, que "la acepción de *secta* se

---

Estados Unidos como el estado número cuarenta y cinco luego que suprimieron la práctica de la poligamia. La Iglesia de los Santos del Último Día es considerada por algunos como un culto.

[1] Nota del Editor. Los testigos de Jehová son una organización religiosa fundada en 1872 por Charles T. Russell en Pensilvania (EE. UU.). Aceptan una interpretación literal de la Biblia y hacen hincapié en la llegada inminente de un reino teocrático, en el cual sólo se admitirá a los "testigos." Por otra parte, los adventistas del séptimo día son miembros de una organización religiosa fundada en EE.UU. en 1863. Al igual que los mormones, también siguen a un "profeta" moderno. Sostienen que el espíritu santo le dio a Ellen G. White (1827- 1915) el don de la profecía, convirtiéndola en mensajera de Dios. Sus escritos son considerados por los creyentes de esta denominación "una continua y autorizada fuente de verdad." Ver "Fundamental Beliefs," Iglesia Adventista del Séptimo Día: http://www.adventist.org/beliefs/fundamental/index.html. El sitio web de Ellen G. White explica:

> Los adventistas del séptimo día creen que la señora White fue más que una escritora dotada. Sostienen que fue investida por Dios como una mensajera especial para atraer la atención de mundo hacia las sagradas escrituras y ayudar a preparar a la gente para el segundo advenimiento de Cristo. Desde los diecisiete años hasta su muerte, setenta años después, Dios le dio aproximadamente dos mil visiones y sueños. Las visiones variaron en duración, desde menos de un minuto hasta casi cuatro horas. Y ella transcribió el conocimiento y los consejos recibidos a través de las mismas para compartirlos con otros. Esos escritos son aceptados por los adventistas del séptimo día como inspirados.

encuentra más próxima a la palabra española *séquito*, que a lo que vulgarmente se entiende por *secta* y por su derivado sectario, que curiosa y arbitrariamente se le oponen.[1]

Fácilmente se vislumbra la pobreza de este residuo adherido por el uso y la costumbre a la palabra "secta" que en su sentido corriente se aplica a agrupaciones religiosas numéricamente débiles, de espíritu naturalmente exclusivo, que se oponen a una norma comúnmente aceptada en la Iglesia de la que han nacido y se distinguen de la mayoría como el pequeño rebaño de los únicos elegidos. Así se produce, entre Iglesia y secta, una diferencia cuantitativa. Empero, es su carácter de grupo separado, aun más que el número relativamente minoritario de sus fieles –condición que puede variar hasta alcanzar las dimensiones de una iglesia– el que, para el historiador occidental de las religiones, define a la secta. Y aquí encontramos uno de los motivos que impulsan a un historiador occidental de las religiones, como H. A. R. Gibb, a realizar interpretaciones unilaterales de conceptos y doctrinas complejas que, muy a menudo, tienden a explicarlas y analizarlas en términos que estorban la posibilidad de comprender lo que es realmente el islam.[2] Nunca se insistirá lo suficiente en recordar que **la aplicación generalizada al islam de conceptos occidentales como "ortodoxia" y "heterodoxia" o, lo que es igual, "iglesia" y "secta," son exageraciones graves que terminan por simplificarlo y asimilarlo a fenómenos religiosos**

[1] Nota del Autor. Sobre el desarrollo de las heterodoxias en el cristianismo, téngase en cuenta *Parábolas evangélicas en San Irineo-I-II* (460 y 515 respectivamente) de A. Orbe.

[2] Nota del Editor. **Algunos orientalistas alientan la confusión creando cortinas de humo para socavar el islam por mandato de algunos estados y por razones puramente políticas.** Cierta cantidad de ellos sirvieron siempre a los intereses imperiales de los amos colonialistas. Para profundizar sobre sus esfuerzos por minar el islam, ver el trabajo de Aḥmad Ghurāb, *Subverting Islam*: *The Role of Orientalist Centres*, traducido al castellano por Héctor Abū Dharr Manzolillo bajo el título *Subvertir el islam: La función de los centros orientalistas*.

que no tienen equivalencias en el lenguaje del islam ni encajan muy bien con su tradición siempre desarrollada sobre el principio de la unidad.[1] **Sin duda hay diversidad en el islam, más no contradicción a la doctrina central de la unidad ni separación gregaria de sus fundamentos de fe ni de su comunidad entera (*ummah*).** Son más bien las diversas tendencias que, juntas, constituyen el islam, y todas pueden, si no se apartan de sus fundamentos de fe, alegar con algún indicio de razón que representan la forma más auténtica.[2] Se comprende, en esas condiciones, que

[1] Nota del Editor. Nwyia explica:

> Se sabe muy bien que los *fuqahā'* que interpretan el Corán en su carácter de filólogos o juristas, rechazan las interpretaciones místicas de los sufíes, pues las consideran herejías respecto al texto sagrado. Al imponerse dicha consideración como criterio del islam oficial, se convirtió en la posición ortodoxa. De ese modo, los sufíes fueron vistos como un grupo más o menos heterodoxo, en tanto que sus interpretaciones del Corán pasan a ser una exposición tardía, extraña al islam primitivo. (23)

Asimismo, Murata observa:

> Como lo señalaron muchos estudiosos, considerar a los proponentes de *al-kalām* (filosofía escolástica) representantes del islam "ortodoxo," significa la imposición de una categorización inapropiada sobre la civilización islámica. En realidad, **los criterios que sirven para categorizar a alguien como musulmán, son el actuar conforme a la *sharī'ah* y reconocer la rectitud de cierto credo básico. Más allá de esto, cabe la posibilidad de una variedad de posiciones respecto de los detalles de la doctrina y nadie puede valerse de esas diferencias para considerarse "ortodoxo" y negar a otros dicha cualidad.** (8)

Tāriq Ramaḍān, nieto de Ḥasan al-Bannā, fundador de la Hermandad Musulmana, confirma que **todos los musulmanes –ortodoxos sunnitas, sufíes o shiitas– son parte de una comprensión idéntica de la *sharī'ah*"** (211-212).

[2] Nota del Editor. La generalidad de los musulmanes debería oponerse a los rótulos impuestos por los no musulmanes. Son éstos quienes aplican términos como "heterodoxo," "herético," "secta," "fundamentalista" e

ninguna línea de demarcación absolutamente estricta separe aún, en el islam, ortodoxia y heterodoxia. Las diversas corrientes islámicas no son, por consiguiente, grupos radicalmente descarriados con respecto a la ortodoxia oficial y apartados unos de otros como están las sectas cristianas de hoy.[1]

Si se define la "ortodoxia," con arreglo a los parámetros institucionales occidentales modernos, como un conjunto de prácticas y creencias que un cierto grupo considera verdaderas y normativas, la "heterodoxia" será entonces la separación *de* y *en* relación con un concepto de "ortodoxia" determinado. Sin embargo, a diferencia de Occidente, **en el Oriente islámico la ortodoxia es definida por el testimonio de fe o *shahādah*: *Lā ilāha illā Allāh* / *Muḥammadun rasūl Allāh*** (No hay otra divinidad que lo Divino y Muḥammad es Su mensajero), que es la formulación más universal posible de la unidad divina y no una formulación teológica estrechamente definida. Por supuesto, existe una ortodoxia en el islam, sin la cual, de hecho, ninguna doctrina ni ninguna tradición son posibles. Pero, a diferencia de lo que afirma H. A. R. Gibb, esta ortodoxia no ha sido definida por *ijmā'* (consenso de los doctos) en ningún sentido restringido ni parcial como así tampoco jamás ha existido **en el islam alguna institución religiosa particular que decidiera quien es ortodoxo y quien no lo es.**[2]

"islamista." El autor y yo hacemos uso de los mismos sólo para refutarlos.

[1] Nota del Editor. En este sentido, **el sunnismo, el shiismo y el sufismo pueden reivindicarse expresiones auténticas del islam**. Sachiko Murata explica:

> Cuando examinamos la historia intelectual del islam… en vez de encontrarnos con la discusión para que sea aceptada universalmente una escuela de pensamiento, descubrimos que un gran número de escuelas debaten entre ellas acerca de cómo deben entenderse los puntos básicos del credo. (*The Tao of Islam* 8).

[2] Nota del Editor. Como ha sostenido Naṣr, "En el islam no existe el magisterio" (*The Heart of Islam* 85). Aunque Vittor y el susodicho afirman correctamente la inexistencia de una institución oficial que hable en nombre

Infatuado por todos los prejuicios occidentales, H. A. R. Gibb, parece haber traducido el viejo axioma *divide et impera* por el más moderno: ¡Clasifica y desecha! Pero para comprender la historia del islam es menester hacer algo más que un mero trabajo de recuento y sistematización de datos. El ojo del investigador debe saber mirar la huella profunda de su objeto, el fondo, la sustancia, la esencia, el deber ser de una tradición y darnos todo esto en aquellas fórmulas comprensivas y amplias que llamamos enfoques o descripciones.

H. A. R. Gibb olvida fácilmente que **mientras una práctica o una creencia del islam no estén disociadas de la *sharī'ah* y sean referibles al Corán y la *sunnah* no podrán ser más que ortodoxas y de ningún modo una herejía.** Esto también vale para las vías espirituales genuinas del esoterismo islámico (*taṣawwuf*) en el mundo sunnita, cuyas prácticas devocionales y doctrinas metafísicas no pueden juzgarse con el criterio de "ortodoxia" que rige para las formas exotéricas de la religión, tanto más cuanto que lo esotérico jamás podría ser confrontados con lo exotérico en un mismo plano, en la medida en que ambos operan en dos órdenes diferentes, aunque no divergentes, de la misma realidad, o en que, para decirlo de otro modo, uno constituye el "núcleo" (*al-lubb*) y el otro la "corteza" (*al-qishrah*) de la religión.[1]

En el *Nahj al-balāghah* (*Sendero de la elocuencia*), una colección de sermones, epístolas y aforismos de 'Alī ibn Abī Ṭālib –compilada por Sharīf al-Razī (406/1015)–, el primer *imām* zanja magistralmente

del islam en cuestiones de ortodoxia, para los shiitas sí hay un magisterio o trono que se encuentra vacante desde hace tiempo debido a la "ausencia" del *imām* Muḥammad al-Mahdī.

[1] Nota del Editor. En términos más simples y modernos, **el esoterismo y el exoterismo son dos caras de la misma moneda.** Para los especialistas como Corbin, el sufismo y el shiismo resultan esencialmente idénticos, siendo este último, solamente, la forma exterior de la gnosis islámica. Pero para nosotros no es éste el caso, ya que el **shiismo representa un equilibrio total entre las dimensiones, esotérica y exotérica** del *dīn* (religión).

la cuestión de diversidad de escuelas o corrientes de pensamiento en el islam incluyéndolas dentro del juego de su libertad espiritual que las ha sometido a Dios, sin desviarse de Su Unidad:

> ¿Han comprendido ustedes completamente qué es el islam? Es ciertamente un modo de vida tradicional (*dīn*) afirmado en la verdad (*al-ḥaqq*). Se parece a un manantial que es guía del aprendizaje y del cual fluyen diversas corrientes de sabiduría y conocimiento. Es como un hachón por el cual muchas otras antorchas son encendidas. Es como un altísimo fanal de luz iluminando el sendero de Dios. Es una serie de principios y creencias que brindará una satisfacción completa a todo aquel que busque ansiosamente la Verdad y la Realidad.[1]

De un modo general, como se desprende de estas palabras, **la tradición islámica ha proporcionado una amplia cobertura que abarca una multitud de puntos de vista tan diferentes** como distintos fueron los más doctrinarios maestros del pensamiento que los han formulado, cuya única tensión entre sí, cuando la hubo, ha sido normalmente entre las dimensiones exotérica y esotérica de la tradición, pero siempre alternándose armónicamente dentro de una misma dinámica rítmica donde el predominio temporal de una sobre la otra son manifestaciones sucesivas de una misma entraña viviente comparable con la diástole y la sístole de los latidos del corazón. **Sin la alternancia continua de estos dos movimientos esenciales, lo exotérico y lo esotérico, la tradición islámica, como cualquier otra, dejaría de palpitar y pronto se convertiría en una forma**

---

[1] Nota del Autor. Lo citado es parte del *Nahj al-balāghah* / *Peak of Eloquence*, traducido por Seyed ‘Alī Reẓā. La obra contiene un prefacio interesante, una breve biografía sobre el compilador y abundantes notas.

Nota del Editor. Este trabajo también está traducido al castellano por Abdeljabir Arce y Héctor Abu Dharr Manzolillo bajo el título *La cima de la elocuencia*. Desgraciadamente, fue publicado sin las correcciones del caso debido a un malentendido. Además, existe una versión abreviada árabe/francesa, traducida por Samih Atef El- Zein, pero exenta de los sermones relacionados con el status de *ahl al-bayt*.

rígida y sin tono vital.[1] En otras palabras, la ortodoxia de las distintas corrientes o escuelas de pensamiento del islam no se manifiesta únicamente en su conservación de las formas externas; se expresa igualmente por su desarrollo orgánico y vital a partir de la enseñanza íntegra del profeta, tanto exotérica como esotérica, y, en especial, por su capacidad de absorber cualquier forma de expresión espiritual que no sea esencialmente ajena a la doctrina de la unidad divina.[2]

Ciertamente, hay en el islam lo que en el lenguaje de Occidente se define como "secta" (*firqa*, del árabe *faraqa*, "separar," "dividir"), pero **no caigamos en el error de considerar el islam sunnita y el islam shiita como las dos sectas principales del islam e incluso diferenciar entre ambas escuelas aplicando arbitrariamente ciertos juicios normativos y esquemáticos para decidir**

---

[1] Nota del Editor. El artículo de Allawī, "Islam Sufyānī y Muḥammadī," ofrece una exposición de dos interpretaciones distintas de la religión musulmana. Sin embargo, cae por su propio peso que no puede haber un islam "bueno" y otro "malo." El islam es sólo uno. Héctor Abū Dharr Manzolillo explica en su artículo "La filosofía de Abū Sufyān": "Abū Sufyān no veía ni entendía cual era la misión de Muḥammad (tenéis ojos pero no veis, tenéis oídos pero no oís, como decía Jesús). Lo único que veía y entendía era que la religión daba poder mundanal que era lo que él quería" (http://www.webislam.com/numeros/2000/00_9/artículos%2000_9/musulmanes_conversos.htm).

[2] Nota del Editor. Los musulmanes sufíes, por ejemplo, abrazan la música y la poesía de otras culturas para atraer gente al islam. Naṣr nos explica:

> El sufismo ha cumplido el papel más que importante en la difusión del islam y además fue fundamental en la preservación y purificación de la vida ética, la creación artística y la exposición de un conocimiento unitivo (*ma'rifah*) y metafísico dentro de la sociedad islámica. (*Heart of Islam* 63-64)

Massignon nos advierte: "En la India, el islam no fue difundido a través de la guerra sino a través del trabajo realizado por las órdenes místicas insignes" (61). **El islam es una gran síntesis espiritual. Su supervivencia es el resultado de su flexibilidad y adaptabilidad.**

unilateralmente, con arreglo a los patrones mentales y morales de los occidentales, cuál de los dos debe juzgarse como "ortodoxo" o como "heterodoxo."

Si bien hemos admitido que existe diversidad en el islam, por un lado, debemos reconocer, por otro, que también hay una manera de comprender su unidad. Esta unidad reposa, evidentemente, en un solo acontecimiento, el acontecimiento ininterrumpido de la revelación coránica. Su síntesis, en efecto, se manifiesta en todo su vasto alcance doctrinal en la afirmación de la "unidad divina" (*al-tawḥīd*) que, para el islam, constituye la única razón de ser y el criterio esencial de toda "ortodoxia," cualesquiera que fuesen sus modos contingentes de expresión. Por consiguiente, podemos tratar de ir más lejos y afirmar que la doctrina de la "unidad divina," o sea, la formulación de que el Principio de toda existencia es esencialmente Uno –tal como lo ratifica el apotegma: *al-tawḥīdu wāḥidun,* **"la doctrina de la unidad es única"– es, para el pensamiento islámico, un punto fundamental común a todas las formas tradicionales ortodoxas sin excepción**, en tanto que se atengan a su monoteísmo puro y original,[1] y todavía se puede agregar, extendiéndonos un poco más, que ante todo es la proclamación de que lo universal y lo continuo operan en todas las cosas a través de ese Principio Único que invariablemente es por todas partes y siempre idéntico a Sí Mismo.

Es evidente que, **en las grandes corrientes metafísicas de Oriente**

[1] Nota del Editor. Estrictamente hablando, *ahl al-kitāb*, la gente del libro, son los judíos y los cristianos. Ṭabātabā'ī y Lankarānī incluyen a los zoroastrianos. El erudito qadiani *mawlānā* Muḥammad 'Alī, es el más liberal al sostener que "los pārsīs, los budistas y los hindúes entran en esta categoría" (614). Incluso cree que "las mujeres pārsīs e hindúes pueden ser tomadas en matrimonio, al igual que las seguidoras de la religión de Confucio, de Buda o del Tao" (615). Critica que los juristas adopten el concepto estrecho del término *ahl al-kitāb* y sostiene que "no hay ninguna razón por la cual no deberían ser tratados como tales los zoroastrianos, los hindúes, los que profesan una religión y aceptan un libro revelado" (615).

y Occidente, hay un criterio unánime para reconocer que la Realidad Última, propiamente tal de los seres y las cosas, es decir, la condición o el estado esencial de todas las criaturas, su punto de partida y de retorno, es la unidad divina.[1] Y en este sentido, las concepciones del islam, corren paralelas con las de Jenófanes, Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino,[2] con las del judaísmo, las del taoísmo y el budismo, y asimismo con las del *Advaita Vedânta* que formulara el maestro Sankara como recapitulación del Veda, que es, como la definen los gnósticos

---

[1] Nota del Editor. Es una alusión al versículo coránico: "De *Allāh* venimos y hacia Él es nuestro retorno" (2:156).

[2] Nota del Editor. Jenófanes (aproximadamente del siglo VI aC) fue un filósofo y poeta griego conocido por su monoteísmo. No debe confundírselo con el general y escritor griego Jenofonte (alrededor del 430-315 aC), discípulo de Sócrates. Jenófanes objetaba particularmente el antropomorfismo de Homero y Hesíodo en su representación de los dioses y nos dio la siguiente definición de lo Divino: "Dios es uno, el más grande entre los dioses y los hombres, de ninguna manera se parece a los mortales, ni en cuerpo ni en alma" (cfr. Netton 1).

Parménides (aproximadamente 504-450 aC) fue un filósofo griego eleático. Se refería al movimiento y al cambio como ilusiones y al universo como único, continuo e inmóvil. Platón (aproximadamente 428-348 aC) fue un filósofo griego seguidor de Sócrates.

Aristóteles (384- 322 aC), filósofo griego discípulo de Platón, fue maestro de Alejandro Magno y fundador de la escuela peripatética de Atenas (335 aC). Filosóficamente se separó gradualmente del idealismo platónico y paulatinamente se interesó cada vez más en la ciencia y lo fenoménico con análisis originales y profundos. Sus métodos ejercieron una enorme influencia en todo el pensamiento posterior.

Plotino (aproximadamente 203-270) fue un filósofo romano nacido en Egipto. Luego de haber estudiado en Alejandría, creó su escuela neoplatónica en Roma (244). Empleó verdades metafísicas de Platón (en especial la dialéctica del amor) para crear una religión mística de la unión con el Uno a través de la contemplación y las visiones extáticas. Su teoría del espíritu humano ingresó en la corriente de la filosofía occidental a través de San Agustín.

musulmanes, la revelación de Dios a Adán.[1] Y el hermetismo alejandrino, en la medida en que es una continuación de la tradición de Hermes, o Idrīs como se lo conoce en el esoterismo islámico, es también acogido e integrado por el islam.[2]

La verdad del Uno Absoluto, que implica la identidad de todas las cosas con un Principio Unico, la reveló el Corán para el islam, como hemos dicho, en forma de la *shahādah*,[3] la profesión de fe o testimonio de "el Divino" (Allāh), para subrayar que "El es Uno y no hay ningún otro" (47:19) y que "Su unidad no tiene asociado" (*waḥdahu lā sharīka lahu*), o bien, como declara el capítulo del

---

[1] Nota del Autor. Para una comparación entre las doctrinas de Plotino y Sankara, véase F. García Bazán, en R. Baine Harris (ed.), *Neoplatonism and Indian Thought*, pp. 181-207; *Neoplatonismo y Vedanta*; *La doctrina de la materia en Plotino y Sankara*, Buenos Aires, 1982. Y para un parangón entre Plotino y el islam, véase M.N. Nabi, "Union with God in Plotinus and Bayazid" en R. Baine Harris, pp. 227-232. Debería consultarse en especial el volumen preparado por P. Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought*.

Nota del Editor. Sankara (aproximadamente 700-750) fue un comentarista de los *Upanishads* y del *Bhagavadgita* y defensor del monismo tradicional hindú, que reduce toda realidad a un solo principio o substancia.

[2] Nota del Editor. *Idrīs* en árabe, *Hanock* en hebreo, *Enoch* en inglés o *Enoc* en español, es el profeta bíblico que se cree vivió entre el 3.284 y el 3.017 aC. Alá Omnipotente nos dice en el Sagrado Corán: "Y recuerda en la escritura a Idrīs. Fue veraz, profeta. Le elevamos a un lugar eminente" (19:56-57) y hace referencia a él como un hombre "paciente y constante" a quien El lo introduce en Su misericordia por ser uno de los justos (21:85-86). Idrīs, más que un hombre, es un arquetipo, un alma sublime que se presenta en varias culturas, del mismo modo que lo hacen Thoth, Hermes y Metratón, entre otras.

[3] Nota del Editor. La primera frase de la *shahādah* se traduce generalmente como "No hay otro dios más que Alá," pero también puede ser traducida como "No hay ningún dios excepto Alá." Los atributos de El también pueden ser empleados en la *shahādah*, como en el caso de "No hay ninguna realidad más que la Realidad," pues conducen a la noción metafísica que nada existe fuera de Alá.

"Reconocimiento de la unidad divina" (*sūrat al-tawḥīd*), llamado también el "Capítulo de la sinceridad" monoteísta (*sūrat al-ikhlāṣ*) "lo Uno no tiene Igual" (*wa lam yakun lahu kufu'an aḥad*) (112:1-4).

La verdadera ortodoxia, entonces, exige para el islam el reconocimiento de la "unidad divina" o *ikhlāṣ*, la sinceridad total y absoluta en la fe monoteísta,[1] y lo contrario a esto es *shirk*, la atribución de semejantes o asociados a Dios, y el culto idólatra a cualquier criatura o representación de ésta, tal el caso, por ejemplo, del politeísmo pagano. El *shirk* es el pecado sin perdón, la herejía por excelencia.[2] Por eso, reprueba el Corán: "Allāh no perdona que se Le asocie. Pero perdona lo menos grave a quien El quiere. Quien asocia a Allāh comete un gravísimo pecado" (4:48).[3]

---

[1] Nota del Editor. Las palabras "fe" y "creencia" no pueden expresar el sentido del *imān* arábigo que significa "conocimiento absoluto, creencia y convicción."

[2] Nota del Editor. El *shaykh* Ṣadūq nos explica: "Es imposible el perdón para los escépticos (*ahl al-shakk*), para los politeístas (*ahl al-shirk*), para los incrédulos (*ahl al-kufr*) y para quienes persisten en la negación de Dios Uno (*ahl al-juḥūd*). Pero los pecadores entre los que creen en la unidad de Alá (*ahl al-tawḥīd*) pueden ser perdonados" (122).

[3] Nota del Editor. Para las citas coránicas en la traducción inglesa hemos tenido en cuenta principalmente la versión inglesa de 'Abdullāh Yūsuf 'Alī. También hemos consultado a Muḥammad Marmaduke Pickthall y M.H. Shakir, y la traducciones francesas de Muḥammad Ḥamīdullāh y de Denise Masson. Para la versión española de esta obra, hemos consultado las traducciones al español de Julio Cortés y de Juan Vernet. La de Yūsuf 'Alī se acerca más al estilo (literario) del Corán, en tanto que Pickthall adhiere más al sentido literal. El comentario original de Yūsuf 'Alī constituye un trabajo erudito excelente. Sin embargo, en las sucesivas ediciones, el texto y los comentarios (*tafāsīr*) han sido "purgados" de cualquier idea que no estuviese alineada con la ideología *wahhābī*. El valor de la traducción de Shakir reside, antes que nada, en su inglés moderno y claro. La traducción de Ḥamīdullāh, producto de dos años de trabajo, comunica adecuadamente el sentido de la sagrada escritura y está acompañada por un comentario básico. En cambio, la traducción de Masson, resultado de tres décadas de esfuerzo, es por lejos superior en su estilo. No obstante, la versión

Para el islam, en consecuencia, **el elemento esencial que garantiza a la verdadera ortodoxia**, no sólo respecto de sus propias escuelas de pensamiento o de sus senderos espirituales, sino también de cualquier otra forma tradicional revelada, anterior al islam,[1] **es la profesión de fe en el "monoteísmo"** si acaso se puede emplear esta palabra para traducir *al-tawḥīd*, ya que la misma sólo puede usarse, a falta de otra mejor, por un acomodamiento al lenguaje de Occidente, aunque sin la intención de imprimirle una connotación exclusivamente religiosa, toda vez que la doctrina de la "unidad divina" es, en esencia, puramente metafísica en el sentido verdadero y original de esta palabra; pero en el islam, como en otras formas tradicionales, implica además, en su aplicación más o menos directa

---

modificada de Ḥamīdullāh, preparada en Arabia Saudita, es la más perfecta. Por otra parte, aunque la traducción de Vernet es superior a la de Cortés, manifiesta una tendencia filo-cristiana que modifica a menudo el sentido enunciativo y las formulaciones árabes clásicas, presenta distorsiones y corrupciones y, con una erudición malhadada, en su introducción y notas crea dudas sobre la autenticidad de los textos. Se trata de una forma de proceder fácilmente impugnada por la crítica perspicaz del *taḥrīf* (cambio textual) de *ayātullāh* Mīrzā Mahdī Pooya Yazdī en su escrito "Originality and the Genuineness of the Holy Corán in its Text and Arrangement," que acompaña la traducción de Aḥmed 'Alī, pero es muy pobre y sólo puede ser rescatada parcialmente en función de sus comentarios filosóficos. Ver también "*Taḥrīf al-Qur'ān*: A Study of Misconceptions Regarding Corruption of the Qur'ānic Text" realizado por Muḥammad Bāqir Anṣārī.

[1] Nota del Editor. *Allāh* Todopoderoso explica: "Los creyentes, los judíos, los cristianos, los sabeos, quienes crean en Alá y en el último Día y actúen rectamente, tendrán su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes" (2:62. Ver también 22:17 y 5:69). Esto podría aplicarse también al hinduismo védico. En los Vedas leemos que Dios tiene muchos nombres pero los sabios lo llaman Uno. El movimiento reformista *Arya Samaj,* creado dentro del hinduismo en el siglo XX, convocó a rechazar toda adoración politeísta e idólatra y rendir culto sólo a los Vedas. La aceptación de otras religiones se aplica a la época preislámica y a quienes, desde el advenimiento del islam, no conocieron o no conocen el mensaje de Muḥammad. De acuerdo al Corán y a la *sunnah,* todos los creyentes deben aceptar a Muḥammad como el último mensajero de *Allāh*.

a diversos dominios contingentes, todo un plexo de relaciones que hace que no sean necesariamente incompatibles, en razón de sus caracteres respectivos, como lo son en Occidente, los distintos estamentos sociales que entre sí reparten las funciones seculares de la "religión" y el "estado."

El islam es una civilización completa y una cultura compleja en las que, en todas las actividades y esferas de la vida cotidiana, los individuos, las sociedades y los gobiernos deben reflejar la unidad divina.[1] El islam no es sólo una "religión" si por religión se entiende únicamente un sistema eclesiástico de credo y culto: más que esto, el islam es un modo de vida con una fe o, si se quiere, un modo de vida tradicional (*dīn*) que, por el Corán, la *sunnah* y la *sharī'ah*, proclama una fe y fija ritos. Prescribe también un orden establecido sobre la base de los "fundamentos de la fe" o "pilares del islam" (*arkān al-islām*) a los individuos y a la sociedad en todos los asuntos que determinan la condición y la razón de ser del musulmán ortodoxo. Y un musulmán ortodoxo es aquél que es recto e íntegro en su comportamiento con la fe.

Un santo *ṣūfī* del s. XX, al-shaykh al-Alawi de Mostagán, un *quṭb* o polo espiritual del islam sunnita, de la escuela *shādhilī*,[2] ha dicho que

---

[1] Nota del Editor. *Tawḥīd* es también la unión del orden divino y del orden del mundo, la unión de la religión y el estado.

[2] Nota del Editor. Gibb nos explica:

> Al-Shādhilī (m. 1258) estudió en Fez como discípulo de Abū Madyan. En su momento se estableció en Alejandría y fue seguido por un grupo de estudiantes. No poseía monasterio ni formulas rituales y pidió a sus acompañantes que no abandonasen sus negocios y profesiones por una vida contemplativa. Pero antes de que transcurra una generación, sus discípulos adoptaron la organización normal de una *ṭarīqah*, la que se expandió por África del Norte y Arabia. La ciudad de Mokha (Yemen), en particular, adoptó a al-Shādhilī como su santo patrono, venerándolo como el creador de la infusión del café. La orden *shādhiliyyah* es, normalmente, más extravagante en el ritual y más extática que la qādiriyyah. Pero se destaca, en especial, por el gran número de

para ser un musulmán ortodoxo basta con observar cinco puntos: creer en Dios y reconocer que Muḥammad fue su último profeta, hacer las cinco oraciones diarias, dar las limosnas prescritas a los pobres, practicar el ayuno y hacer la peregrinación a La Meca.[1] Los *arkān al-islām*, en conjunto, son la

subórdenes, a las que dio origen de forma directa o en concurrencia con la *qādiriyyah*. Entre las más conocidas y que ocupan los lugares más diferenciados tenemos la *'isāwiyyah* –con su famoso ritual de flagelación con espadas– y la ortodoxa y austera *derqāwā* de Marruecos y Argelia occidental. (108)

[1] Nota del Editor. Cuando se le preguntó al mensajero de Alá qué era necesario hacer para alcanzar el Paraíso, dijo: "Cumplan con sus cinco rezos obligatorios, observen el ayuno durante todo el mes de *ramaḍān*, paguen lo establecido para los pobres (*zakāt)* de sus riquezas y obedezcan todo lo que El les ordene. Entonces entrarán en el Paraíso de vuestro Señor" (Aḥmad).

El Corán y la *sunnah* establecen explícitamente que Muḥammad es el último profeta y mensajero. Dice Alá Todopoderoso: "**Muḥammad no es el padre de ninguno de vuestros hombres, sino el mensajero de Alá y el Sello de los profetas** (*khātim al-nabiyyīn*): y Alá es el Conocedor de todas las cosas (33:40). El mensajero de Alá dijo en numerosas ocasiones: "**No habrá ningún profeta después de mí**" (Bukhārī, Muslim, Hākim, Ṣadūq, Mufīd, Kulaynī, Majlisī). Por lo tanto, los cultos y grupos que creen en un profeta después de Muḥammad no pueden ser considerados musulmanes. Esto incluye a los *aḥmadiyyah,* la Nación del Islam y sus ramificaciones (los "Five Percenters", los "Ansars," etc).

Los seguidores de Elijah Muḥammad y Louis Farrakhan están fuera del islam porque, como lo explica el "Programa musulmán" en su sitio web y en sus publicaciones, "creen que Alá (Dios) apareció en la persona del Maestro W. Fard Muḥammad en julio de 1930 y que era el "Mesías" de los cristianos y el "Mahdī" de los musulmanes, ambos tan esperados." La Nación del Islam cree que W. Fard Muḥammad era Alá y Elijah Muḥammad su mensajero final. Es a esto a lo que se refieren cuando dicen "No hay otro dios más que Alá y Muḥammad es su mensajero." La creencia en *ḥulūl* (la encarnación) es la antítesis del *tawḥīd* (unicidad de dios), en tanto que la creencia en un profeta después de Muḥammad es claramente incongruente con el Corán y la *sunnah*.

expresión formal del islam y comprende todo aquello que en el lenguaje de Occidente se designa como propiamente "religioso" y, especialmente, toda la parte social y legislativa que en el mundo islámico se integra esencialmente en la religión.[1] De ahí que **el**

La Nación del Islam cree en la separación racial y que "el matrimonio entre personas de distintas razas o la mezcla de razas, debería estar prohibida," aunque, como se sabe, el islam ha abolido el racismo (49:13: 4:1; 2:213; 6:98; 7:189; 21:92; 23:52). El profeta dijo en el "Sermón de la despedida:" "**Toda la humanidad proviene de Adán y Eva, un árabe no tiene superioridad sobre un no árabe, ni un negro sobre un blanco, excepto por su piedad y buenas acciones**" (Muslim, Aḥmad, Dārimī, Ibn Mājah, Abū Dāwūd, Ibn Ḥibbān y otros).

La Nación del Islam cree "en la resurrección mental de los muertos aunque no en la física," mientras que el islam asegura en la resurrección física. La Nación del Islam sostiene que la gente negra "constituye el pueblo elegido de Dios," en tanto que el islam no cree en pueblo elegido alguno. En resumen, la Nación del Islam tiene muy poco en común con el islam, más allá del nombre. Claude Andrew Clegg se equivoca magistralmente al afirmar que:

> Respecto al islam tradicional u ortodoxo, la Nación del Islam resulta heterodoxa en muchos aspectos de sus puntos de vista y prácticas. Sin embargo, se la puede calificar legítimamente como secta musulmana debido a su adhesión coyuntural a los principios centrales de la fe islámica. (68)

Y agrega: "Los lineamientos básicos de ambas tradiciones religiosas aparecen, de un extremo a otro, superponiéndose lo suficiente como para permitir a la organización negra reclamar razonablemente la membresía en el cuerpo del islam, aunque como miembro herético" (69). La Nación del Islam no puede ser, al mismo tiempo, heterodoxa y legítima, miembro del cuerpo del islam y herética.

[1] Nota del Editor. El termino *arkān al-dīn* no es usado por los eruditos shiitas. Pero en su tradición se menciona *da'ā'im al-islām* con cinco modificaciones interesantes en cinco de sus artículos: *salāt*, *ṣawm*, *zakāt*, *ḥajj* y, de advertir en especial, *wilāyah.* Por ejemplo, el *imām* Muḥammad al-Bāqir dijo: "El *islam* se basa en cinco (pilares), es decir, *salāt*, *ṣawm*, *zakāt*, *ḥajj* y *wilāyah*. Y sobre nada se ha puesto tanto énfasis como en la *wilāyah*" (Kulaynī). En otro *ḥadīth* se cita al mismo *imām* con el agregado de la siguiente oración al final: "… pero la gente tomó los cuatro y abandonó éste (es decir, la *wilāyah*)."

concepto occidental de una separación entre la "religión" y el "estado" sea algo ajeno al pensamiento islámico ortodoxo.

Aparte de estos cinco puntos obligatorios hay otros cinco principios de la religión (*uṣūl al-dīn*) según el islam shiita que, en conformidad con la *sunnah* del profeta.[1] Incluyen: *tawḥīd* o testimonio de la unidad divina; *nubuwwah* o creencia en la profecía universal; *mī'ād*[2] o creencia en la resurrección; *imāmah* o imamato, creencia en los doce imames como sucesores del profeta y depositarios de su *wilāyah*, la autoridad espiritual y el poder temporal, y *'adl* o justicia divina. Sunnitas y shiitas concuerdan en los tres principios básicos, es decir, *tawḥīd*, *nubuwwah* y *mī'ād.* Solamente difieren en los otros dos. **En relación con el imamato lo que distingue a la perspectiva sunnita de la shiita es la insistencia de esta última en la función y primacía esotérica del** *imām*, una diferencia que formalmente es superada en el plano esotérico del islam sunnita por la gnosis (*ma'rifah* o *'irfān*) del sufismo (*taṣawwuf*) en la que el *quṭb* o polo espiritual de la época representa el papel esotérico e iniciático que en el islam shiita cumple el *imām.*[3] Respecto del *'adl* o justicia divina es el énfasis puesto sobre este atributo como cualidad esencial de la Realidad Divina lo que distingue al shiismo.[4] En su concepto de

[1] Nota del Editor. Los eruditos shiitas prefieren sistematizar las creencias en dos grupos: el de los pilares o normas generales (*uṣūl al-dīn*) y el de las prácticas de la religión (*furū' al-dīn*).

[2] Nota del Editor. El término *qiyyāmah* (Resurrección) se usa como sinónimo para expresar este pilar.

[3] Nota del Editor. En tanto que los shiitas pueden buscar la intercesión de los imames, los sufíes buscan la intercesión de sus *awliyyā'* o santos. Para más información acerca de la intercesión en el islam ver, "Tawassul" de 'Abd al-Karīm Bi-Azar Shirāzī. Los salafitas no creen en *tawassul*.

[4] Nota del Editor. Sin embargo, la mayoría de los sunnitas siguen la escuela teológica ash'arita, establecida por Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ash'arī (aproximadamente 874-935), reconocido teólogo irakí. Ash'arī insiste en que Dios es Todopoderoso y por lo tanto puede hacer lo que desee, como ser, colocar a una persona buena en el Infierno y a una mala en el Cielo. Los ash'aritas dan prioridad al atributo de Todopoderoso de Dios y no al

justicia, el shiismo considera que este atributo es consubstancial a la divinidad. Dios no puede actuar de una manera injusta porque es una imposibilidad para el Justo ser injusto, porque en lo Uno no hay división ni contradicciones.

En fin, sunnitas, shiitas, sufíes, tienen por lo menos en común que, por sobre sus divergencias externas, se preocupan más de práctica y de conducta que de doctrina: la fiel observancia de los fundamentos y los principios de fe es lo que está en el centro de su pensamiento y de sus diferencias. Solamente en el plano esotérico puede ser convenientemente colocado cada afirmación o punto de vista religioso, a condición de que no se destruya la unidad trascendente que está más allá de toda limitación, aun cuando se encuentre en todas las formas y determinaciones externas de cada religión o escuela teológica o teosófica en particular. Por lo tanto **la unidad trascendente de las religiones no se romperá en manera alguna por la trascendencia del islam**;[1] decimos aquella unidad que no es

---

indiviso de justicia, enfatizado por los teólogos shiitas. Mientras éstos sostienen que sólo Dios es eterno y el único originador de todo, los ash'aritas afirman que el Corán es Su palabra no creada. Para más información respecto al concepto de justicia divina entre los teólogos y filósofos del islam shiita, ver la introducción a la obra de Shahīd Muṭahharī *al-'Adl al-ilāhī,* publicada recientemente en inglés bajo el título de *Divine Justice*.

[1] Nota del Autor. Para la distinción entre "tradición" y "religión," véase Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (4) y García Bazán, "La tradición y la unidad trascendente de las religiones" en *Atma Jnana* (5-8). También: Schuon, *L'unité transcendente des religions.*

Nota del Editor. **El islam reconoce a todas las religiones reveladas. Desde el punto de vista islámico, el judaísmo y el cristianismo son pasos en el camino espiritual hacia la salvación: sus seguidores son la gente del libro**. **Las religiones reveladas por Dios son diferentes cristalizaciones del mensaje divino.** Sin embargo, debería advertirse que el autor no está defendiendo el relativismo o pluralismo religioso. Sus pensamientos están más alineados con la filosofía perenne de René Guénon y Frithjof Schuon, que sostiene que todas las religiones enseñan lo mismo pero de maneras diferentes. Sin embargo, para ver este corazón universal debe pasarse de los

aspectos exotéricos a los esotéricos de las religiones. Por otra parte, los eruditos musulmanes distan de ser unánimes en lo que hace a la confirmación de la naturaleza divina de las demás religiones.

Pero los orientalistas educados en occidente, como Naṣr y Sachedina, creen que todas las religiones abrahámicas son válidas, basados en el siguiente versículo coránico: “Los creyentes (en el Corán), los judíos, los cristianos y los sabeos, quienes crean en Dios y en el último Día y obren bien, ésos tendrán su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes” (2:62; 5:69). Según Naṣr, “*al-Islām* se refiere a la sumisión universal al Uno, Unico y a que la religión primordial se encuentra en el corazón de todas las religiones celestialmente inspiradas, no sólo en el islam, en su sentido más particular” (*The Heart of Islam* 17). El gran maestro espiritual Ibn al-’Arabī hace la siguiente observación:

> La religión es de dos tipos: una es la de Dios, la de aquéllos a quien El ha enseñado Su religión y la de esos que recibieron la enseñanza de los primeros. La otra es la religión de los seres creados, a la que Dios reconoce. La religión de Dios es la elegida y establecida por Él, en un nivel muy superior al de la religión de la creación. (*Bezels* 113)

Según el *shaykh al-akbar*, el versículo coránico “Ciertamente, la (verdadera) religión, para Alá, es el islam” (3:19) significa seguir, obedecer, ser dócil y someterse a Dios, independientemente de la religión profesada. Para Ibn al-’Arabī hay veracidad hasta en la veneración de las deidades paganas, ya que: “en cada objeto de adoración hay un reflejo de la Realidad” (Bezels 78). *Ayātullāh al-‘uẓmā shaykh* Yūsuf Sanā’ī inclusive va más lejos:

> Opino que el Paraíso es el resultado de hacer buenas acciones y evitar las malas, de acuerdo al mejor entendimiento de cada uno. Más allá de la religión que se practique con pleno convencimiento y no se dude de la rectitud de la misma, se obtendrá lo que se merece. Dios dice: “Las buenas acciones van a ser recompensadas diez veces más de lo que se merecen y los pecadores recibirán el castigo conforme a su pecado. No serás tratado injustamente.” Según Molla-Sadra, el paraíso proviene inevitablemente de la evolución espiritual. En algunos versículos coránicos, la fe es un prerrequisito vital para el paraíso. De acuerdo a mi interpretación, la fe es una creencia sincera en la excelencia de los propios actos, no la creencia en Dios. La creencia eficaz está asociada a la

> serenidad mental y contribuye al desarrollo espiritual. Sin embargo, alguien que se siente coaccionado, jamás puede realizar buenas acciones e ir perfeccionándose de manera coherente. Para lograr el paraíso no se requiere ninguna identificación o rótulo –cristiano, musulmán, budista– sino buenas acciones. Un agnóstico envuelto en su escepticismo no puede creer en Dios o en el profeta. Tampoco los cristianos depositan su confianza en el profeta Muḥammad. Sería totalmente inconcebible que Dios exigiese una identificación en particular el Día del Juicio Final. ¿No sería algo injusto? El Corán dice, de modo tranquilizador, "Dios no será injusto con ninguna de sus criaturas." Por otra parte, la mala conducta mortifica al alma humana y la guía al infierno. No importa a qué religión o creencia se pertenezca sino las acciones que se realizan. Hay que asegurarse de la autenticidad de la religión que se profesa. Y de presentarse la duda, deberá buscarse la verdad. De lo contrario, se es culpable de descuido.

(http://www.saanei.org/page.php?pg=showmeeting&id=22&lang=en)

Con todo respeto, la interpretación del *ayātullāh* Sanā'ī de la *imān* coránica como "fe" en las acciones personales y no en la creencia en Dios, es claramente insostenible, pues Alá Todopoderoso la define puntualmente como *āmana bi Allāhi wa al-yawmi al-ākhiri wa al-malāikati wa al-kitābi wa al-nabiyyina*, es decir, "creer en Alá, en el Último Día, en los ángeles, en el libro, y en los mensajeros" (2:177). Más adelante, el *ayātullāh* Sanā'ī sostiene que "todos los no musulmanes, incluidos los hindúes, los adoradores del fuego y los adoradores de la vacas, son puros. Sólo los ateos son incrédulos." Afirma que la impureza espiritual es el resultado de adjudicarle socios a Dios, cuando se sabe que Él es Uno. Y sostiene que "adjudicarle socios a Dios por negligencia no convierte a nadie en incrédulo, sino, simplemente, en un inculto." Si Muḥammad hubiese adoptado esta visión pluralista, seguramente la misión profética habría fracasado.

Según los eruditos y juristas musulmanes tradicionales, el islam cumplimenta todas las metas de las religiones monoteístas anteriores y las supera, las abroga y las reemplaza. Desde su punto de vista, el islam tiene precedencia sobre sus antecesores. Legenhausen nos explica:

> El islam no sólo hace añicos las formas anteriores en el nombre del espíritu, si no que además impone sus propias prácticas. Estas últimas –las manifestaciones exteriores– son la puerta de entrada a

> su espíritu –valores profundos–, el cual, en virtud de su contenido y la posición del islam en la línea sucesoria de las religiones reveladas, es más abarcador que cualquier otro. Por otra parte, **el islam no deshonra las verdades de las religiones reveladas, sino que, las confirma**, a la vez que destruye las falsedades que encierran, producto de la corrupción y la desviación o de las limitaciones temporales de su vigencia.

El *ayātullāh al-ʻuẓmā* Sistānī reprendió a Sachedina por creer que la salvación puede obtenerse a través de cualquiera de las principales religiones monoteístas, siempre y cuando uno se someta a Dios (ver "What Happened" de Sachedina). Se fundamenta en el *ḥadīth* del *imām* al-Riḍā que sostiene que "Cualquiera que niegue al profeta de Alá es como aquel que niega a todos los profetas de Alá." La creencia de Sachedina en que todas las religiones abrahámicas son válidas e igualmente verdaderas, fue rechazada por el *ayātullāh* Sistānī al considerarla un "sin sentido" ("What Happened").

Según Sachedina la palabra *islām*, como aparece en el Corán, significa, simplemente, un acto de sumisión y no es el nombre de una religión ("What Happened"). De acuerdo al *ayātullāh* Sistānī este no es el caso y la interpretación de Sachedina es producto de no llegar a comprender las reglas básicas de la gramática árabe en lo que respecta a los sustantivos definidos e indefinidos ("What Happened"). La palabra *islām* está acompañada por el artículo definido *al-* (el), que lo convierte en un nombre propio. Por lo tanto, el Corán habla del islam como religión y no del concepto vago, indefinido y generalizado de "sumisión." Eruditos como Sistānī citan algunos versículos del Corán para sostener que, desde la llegada del Muḥammad, el mensajero final, no puede haber ningún tipo de salvación fuera de la religión islámica:

> La religión, para Alá es el islam. (3:19)
>
> ¡Oh creyentes! Temed a Alá con el temor que Le es debido y no muráis sino como musulmanes. (3:102)
>
> Alá abre al islam al pecho de aquél a quien El quiere guiar. Y estrecha y oprime el pecho de aquél a quien El quiere extraviar… (6:125)
>
> Hoy quienes no creen han desesperado de vuestra religión. No les tengáis, pues, miedo a ellos, sino a Mí. Hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado Mi favor en vosotros y Me satisface que sea el islam vuestra religión. Pero si alguien se ve

material extensión y lento desarrollo de lo conservador, sino fundamental identidad de lo uno en lo múltiple,[1] que aún variando

> compelido por el hambre, sin intención de pecar,… Alá es Indulgente, Misericordioso. (5:3)
>
> Si alguien desea una religión distinta del islam, no se le aceptará, y en el Más Allá será de los perdedores (de todo bien espiritual). (3:85)
>
> Los que no crean y mueran siendo infieles, incurrirán en la maldición de Alá, de los ángeles, y de toda la humanidad. (2:161)
>
> Los seguidores de las religiones monoteístas anteriores al advenimiento del islam, no tienen nada que temer:
>
> Los creyentes (en el Corán), los judíos, los cristianos y los sabeos, quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien, tendrán su recompensa junto a su Señor, no tienen que temer y no estarán tristes. (2:62; 5:69)

De acuerdo a los eruditos más tradicionales del islam, los versículos coránicos que reconfirman que la gente del libro tendrá su recompensa (2:62; 5:69), se aplican a los monoteístas de todas las épocas que no recibieron el mensaje profético pero que lo abrían abrazado si lo hubiesen escuchado. Argumentan que desde la época de Muḥammad, hay sólo un camino, una religión correcta, por lo que Alá Todopoderoso dice: "Profesa la religión verdadera antes de que llegue un día que Alá no evitará…" (30:43). Y como advirtió el mensajero de Alá, "Todo judío o cristiano que escuchó acerca de mí y no creyó en mí ni en lo que me fue revelado (y que está) en el Sagrado Corán y en mis tradiciones, tendrá como destino final el fuego (del Infierno)" (Bukhārī). En lo que hace a Sachedina, el *ayātullāh al-'uẓmā* Sistanī ha expresado lo siguiente:

> He examinado la presentación de los escritos y las afirmaciones recibidas del Dr. 'Abdul 'Azīz Sachedina. Dado que sus puntos de vista acerca de los temas expuestos se basan en fundamentos incorrectos y son incompatibles con las pautas religiosas y académicas, lo cual confunde a los *mu'minīn* (creyentes), se prescribe a todos los hermanos y hermanas en *imān* (la fe) (quiera Alá ayudarlos a alcanzar Su complacencia) abstenerse de invitarlo para dictar conferencias en las reuniones religiosas o consultarlo en cuestiones referidas a la creencia [21 de agosto de 1998].

[1] Nota del Editor. El autor hace referencia al dicho del profeta que dice que

hasta lo infinito, responde, en medida diversa, a las mismas necesidades de las diferentes culturas y razas humanas.[1] Por esta

---

"El número de caminos hacia Dios es igual al número de almas humanas" (cotéjese con la edición de Chittick de la obra de Ṭabātabā'ī, *A Shī'ite Anthology*). Dado que el Dr. Chittick no suministra la fuente de este dicho, me comuniqué con él para averiguarlo. Su respuesta fue la siguiente:

> Al momento de escribir *A Shī'ite Anthology*, aceptaba con más facilidad que ahora la información oral de mis maestros. Asimismo, veo que habría que hablar de "respiros" antes que de "almas humanas," dado que *anfas* y no *nafs* es el plural de *nafas*. De todos modos, Ibn al-'Arabī lo cita en un pasaje de *Futūḥāt* (II 317) sin atribuírselo y dice, "con el sentido de que cada hálito es un sendero a Dios, lo cual es correcto." Luego escribe algo más sobre ello, para mayor esclarecimiento. En otro pasaje (III 411) lo adscribe a *ahl Allāh* ("la gente de Dios," es decir, los grandes sufíes) y dice: "Cada hálito surge del corazón en consonancia con lo que éste cree de Dios" (compárese con "Los dioses de la creencia," capítulo 19, de *Sufi Path of Knowledge*). Un par de comentaristas de *Fuṣūṣ* lo citan mediante la expresión "Se ha dicho" (*qil*). En consecuencia, opino que la segunda idea es la correcta.

(Correo electrónico personal del 18/12/2007 enviado por el Dr. William Chitick al editor)

En resumen, la tradición atribuida al profeta debería leerse: "El número de senderos a Alá es igual al número de hálitos humanos." En un pasaje Ibn al-'Arabī atribuye la tradición al profeta y en otro a un sufí. Si bien la misma acuerda con el Corán y la *sunnah*, no posee una *isnad* (cadena de narración), por lo que sería rechazada por los eruditos en *aḥadīth*.

[1] Nota del Editor. Las diferencias entre las escuelas de pensamiento islámicas son una misericordia sobre los musulmanes. Como dijo el profeta: "**La diferencia de opinión entre la *ummah* es una bendición de Alá**" (Bayhaqī, Maqdisī, Daylamī). En el Sagrado Corán está claro que Alá Todopoderoso aprecia la diferencia y la diversidad:

> Oh humanidad, ciertamente Nosotros os hemos creado de un varón y una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conocierais. Ciertamente el más noble de vosotros ante Alá es el que mejor cumple. Y Alá es Omnisciente, está bien informado. (49:13)

razón, el establecimiento de un "sistema" ortodoxo en el islam, basado en la uniformidad en vez de la unidad, como el que existe en otras formas religiosas, especialmente de Occidente, jamás podría depender de la *ijmā'* o consenso de los doctos, como parece pensar H.A.R. Gibb, doctrina que de un modo reduccionista quiere asimilar a "los concilios de la Iglesia cristiana," vale decir, de condiciones y determinaciones contingentes, en tanto que la índole metafísica de la doctrina de la Unidad puede conciliar en sí misma toda clase de diferencias y mantener la unidad de los aspectos de la tradición islámica, el exotérico y el esotérico, por encima de ellas, más allá de cualquier tensión o conflicto de índole política o religiosa.

En este sentido, como totalidad equilibrante de todos los diversos puntos de vista, el islam shiita ha representado, gracias al carácter profundamente esotérico de su doctrina, el papel de un "camino intermedio" entre el rigorismo excesivamente formal de los legisladores y el interiorismo desencarnado de los "esoteristas" a ultranza,[1] como lo demuestra el hecho de que el *taṣawwuf*, depositario de la gnosis en el mundo sunnita, puede definirse, desde una perspectiva espiritual, como el shiismo de 'Alī Abī Ṭālib, el cuarto califa y el primer *imām* del islam,[2] toda vez que

---

[1] Nota del Editor. El autor alude a la enseñanza coránica referida al sendero del medio (17:110; 35:32). Como dice Alá Todopoderoso en el Sagrado Corán, "Hemos hecho de vosotros una comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres y para que el mensajero sea testigo de vosotros" (2:143). El *imām* Khumaynī explica que "El *faqīh* imagina que no hay otra cosa más que *fiqh*; el místico, que no hay otra cosa más que el misticismo; el filósofo, que no hay otra cosa más que la filosofía y el ingeniero que no hay otra cosa más que la ingeniería… El conocimiento, al considerárselo de esta manera, se convierte en el más denso de los velos" (*Islam and Revolution* 395). **Para ser un musulmán cabal se requiere un equilibrio entre lo interno y lo externo.**

[2] Nota del Editor. Como explica Naṣr, **"los imames del shiismo son vistos desde la perspectiva sufí como los polos espirituales de su época. Están presentes en la cadena espiritual (*silsilah*) de varias ordenes sufíes, incluso en las que se han diseminado casi exclusivamente entre los sunnitas.**" (Ṭabātabā'ī *A Shī'ite Anthology* 7)

con arreglo a los hadices del profeta el sufismo, al igual que el shiismo, considera a ‘Alī como la “puerta” a la iniciación o al conocimiento esotérico (*bāṭin*) de Muḥammad, quien efectivamente ha dicho: “Yo soy la ciudad de la sabiduría y ‘Alī es la puerta. Quienquiera entrar a esta ciudad debe antes pasar por esta puerta.”[1]

El símbolo de la “puerta” (en árabe *bāb*) alude a la función esotérica del primer *imām* ya que por él se accede a la iniciación (del lat. *initiatio*, de *inire*, “entrar”) sentido que está vinculado con el simbolismo de la “puerta” en todas las tradiciones, y que, en su significación parcial, alude al papel de Iniciador en los “misterios” o

---

Naṣr documenta bien en “Shī’ism and Sufism: their Relationship in Essence and in History” que se encuentra en su libro *Sufi Essays*, el hecho de que las raíces del sufismo están en el shiismo: “desde el punto de vista shiita, el shiismo es el origen de lo que más tarde va a ser se conocido como sufismo” (106). Según Moosa, “desde el primer período del islam, los shiitas… fueron zāhids (ascetas) estrictos y precursores de los que luego serían los sufíes” (xxii). Awani confirma que

> Hay una estrecha relación entre shiismo y sufismo… Desde un punto de vista shiita esotérico, el shiismo es el origen de lo que luego fue conocido como sufismo. Los imames shiitas juegan un papel fundamental en el sufismo, pero no como tales sino como representantes, por excelencia, del esoterismo islámico… casi todas las órdenes sufíes (*salāsil*) remontan su genealogía espiritual al Sagrado profeta a través del *imām* ‘Alī. (172-73)

Sostiene que tanto “**el shiismo como el sufismo pueden ser descriptos como el islam de ‘Alī ibn Abī Ṭālib**. Ambos enfatizan el principio de *wilāyah* (amistad de Dios o proximidad a Él), en ambos se remonta hasta los imames shiitas y Fátima y ambos creen que el ciclo de la santidad (*dā’irat al-wilāyah*) comienza inmediatamente después de terminado el ciclo de la profecía (*dā’irat al-nubuwwah*)” (173). Como explica Naṣr, “el ciclo de iniciación garantiza la presencia siempre viva del camino esotérico en el islam” (*Sufi Essays* 108).

[1] Nota del Editor. Este *ḥadīth* puede encontrarse en Ḥākim, Ibn Kathīr, Tabarānī, Suyūṭī, Kulaynī y Mufīd. Hay otra versión en Tirmidhī, Ibn Jarīr y Suyūtī.

"secretos" (*sirr*) muḥammadianos[1] y, en su significación universal, remite a su vicaría espiritual como "sello" de la *wilāyah* absoluta y como polo esotérico de la profecía por el que se ha abierto el "ciclo de la iniciación" (*dā'irat al-wilāyah*) que, a su vez, ha sido sellado por el duodécimo *imām*, al-Mahdī, quien así cierra la *wilāyah* muḥammadiana.

En resumen, la completitud del legado doctrinario del islam contribuye, en efecto, tanto como la ausencia de una autoridad humana que no haya recibido el poder espiritual y temporal, desde lo alto, y sea aceptada por todos en la materia, sirve para explicar el carácter bastante indefinido de su noción de la ortodoxia fuera de lo establecido por el Corán, la *sunnah* y la *sharī'ah*. En primer lugar, porque no existe en el islam, con la sóla excepción del Mahdī, un magisterio universalmente reconocido y susceptible de formular nuevas normas de la fe. Los *ayātullāh*[2] (juristas, del árabe *ayāt*,

---

[1] Nota del Autor. Para el simbolismo de la "puerta" ver Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, en especial los capítulos 25 y 41.

[2] Nota del Editor. Debe resaltarse que los *ayātullāhs* son juristas y no teólogos. Los títulos *mawlānā*, *ḥujjat al-islām* y *ayātullāh*, entre muchos otros, son títulos honoríficos dados por la gente y no tienen implicancias teológicas o jurisprudenciales. En el sistema shiita de erudición, los principales títulos académicos corresponden a: *'ālim* o erudito, es decir, aquel que ha completado aproximadamente diez años de estudio en la *hawẓah* o seminario islámico; *mujtahid*, es decir, quien después de unos veinte años de estudio llega al nivel de jurista y ejerce el papel de abogado o fiscal musulmán; *marja' al-taqlīd*, popularmente conocido como *ayātullāh al-'uẓmā* o gran *ayātullāh*, categoría que se adquiere después de treinta a cincuenta años de estudio y una dedicación por completo a las ciencias islámicas. Se trata de personas reconocidas por sus pares como los juristas más importantes y, *de facto*, las cabezas de la *hawẓah*.

Actualmente, algunas de las principales figuras a ser emuladas en Najaf (Irak) son: *ayātullāh al-'uẓmā al-sayyid* 'Alī al-Ḥusaynī al-Sistanī, *ayātullāh al-'uẓmā* Bashir al-Najafī, *ayātullāh al-'uẓmā* Muḥammad Isḥāq al-Fayyād, y *ayātullāh al-'uẓmā sayyid* Muḥammad Sa'īd al- Ṭabātabā'ī al-Ḥakīm. Algunas de las fuentes de emulación en Qum son: *ayātullāh al-'uẓmā al-shaykh* Nāṣir Makarim Shirazī, *ayātullāh al-'uẓmā al-sayyid* Mūsā

signo, *Allāh*, Dios), que en nuestra época aparecen cada vez más como los sabios (*mujtahidūn*) y los depositarios de la *wilāyat al-faqīh*,[1] o sea, la conducción espiritual del islam shiita, se contentan, ellos también, con interpretar, a la luz de una tradición transmitida de generación en generación por los doce imames, pero con matices y hasta diferencias considerables de una escuela a otra,[2] las

Shubayr Zanjanī, *ayātullāh al-'uẓmā al-shaykh* Luṭfullāh Sāfī Gulpaygānī, *ayātullāh al-'uẓmā al-shaykh* Ḥusayn Waḥīd Khurasanī, *ayātullāh al-'uẓmā sayyid* 'Abd al-Karīm Mūsawī Ardebilī, *ayātullāh al-'uẓmā sayyid* Muḥammad Ḥusaynī Shahroudī y *ayātullāh al-'uẓmā al-shaykh* Yūsuf Sanā'ī, entre muchos otros. El *ayātullāh al-'uẓmā al-sayyid* 'Alī Khamene'ī tiene *muqallidīn* (seguidores) en su mayoría provenientes del exterior de Irán.

El *ayātullāh al-'uẓmā al-sayyid* Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh, cuya *ijtihād* (autoridad para interpretar la ley islámica) es cuestionada por las fuentes de emulación en Irak e Irán, resulta, de todos modos, muy popular entre los jóvenes debido a la naturaleza más pragmática e indulgente de sus edictos, su mayor acceso a los laicos y su conocimiento de la cultura occidental (Takīm). Para consultar los enlaces en la web respecto a todos los líderes eruditos del shiismo, es decir, la *Marji'iyyah al-dīniyyah* (Autoridad Religiosa), ver: Ahlulbayt Global Information Center: http://www.al-shia.com/html/eng/p.php?p= Miscellaneous &url= Ulama. Wikipedia tiene una lista de Fuentes de Emulación vivos y fallecidos: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Grand_Ayatollahs

[1] Nota del Autor. Ver: Ayātullāh 'Alī Mishkinī, "*Wilāyat al-Faqīh*: su sentido y alcance" en *al-Tawḥīd: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture* (Teherán 1406/1985): III, 1, 29-65.

Nota del Editor. El concepto de "autoridad del jurisconsulto" fue desarrollada por el *imām* Khumaynī, quién armonizó el pensamiento político shiita con el criterio sunnita que considera que el sucesor político del profeta en la jefatura del estado islámico es el califa o *imām*. Por lo general, los eruditos shiitas han considerado ilegítimos a todos los gobiernos en ausencia del decimosegundo *imām*.

[2] Nota del Editor. Las diferencias entre los juristas shiitas son básicamente de grado y expresan dimensiones diferentes de los mismos asuntos. Por ejemplo, un jurista puede sostener que un cierto acto está prohibido (*ḥarām*), otro considerar que para ese caso la prohibición es precautoria

prescripciones de la *sharī'ah* y los mandatos del Corán. Una aclaración adicional es que cuando hablamos del islam shiita lo hacemos centrando nuestro enfoque en la corriente "duodecimana," conocida también como la escuela *ja'farī*,[1] ya que dentro de lo que

---

(*ḥarām iḥtiyyāt wājib*) y un tercero afirmar que dicha acción es, simplemente, censurable (*makrūh*).

[1] Nota del Editor. La denominación de *shī'ah imāmiyyah ithnā 'ashariyyah*, o shiismo duodecimano, es el nombre completo de esta rama del islam –que representa al 10% de los musulmanes a nivel mundial– con mayoría en Irán e Irak y una fuerte representación en el Líbano, Afganistán y Pakistán. Su escuela de Jurisprudencia, la *madhhab ja'farī*, se denomina así en honor del sexto *imām*, Ja'far al-Ṣādiq. Este, junto con su padre, Muḥammad al-Bāqir, fueron los fundadores de la *fiqh*. A la *madhhab ja'farī* se la conoce también como la quinta escuela de pensamiento en el islam y se la ubica a la par de las cuatro escuelas sunnitas. La naturaleza ortodoxa de la escuela de jurisprudencia *ja'farī* fue admitida por el *shaykh* Salīm Shalṭūt, director de la Universidad de al-Azhar, en un fallo histórico en 1956. Por medio del mismo, se reconoce a la doctrina *ithnā 'asharī* como una de las escuelas de jurisprudencia del islam, tan digna de ser seguida como las demás:

1. El islam no impone a ninguno de sus seguidores adoptar una *madhhab* islámica particular. Al contrario, establece para cada musulmán el derecho a iniciarse en cualquiera de las *madhāhib* correctamente transmitidas y cuyos veredictos se pueden encontrar en sus libros respectivos. También está permitido para cualquiera de los seguidores de estas escuelas cambiarse a otra, es decir, sin cometer por ello ningún pecado.

2. La escuela *ja'farī*, conocida como "la *madhhab shī'ī imāmi ithnā-'asharī*" es una *madhhab* tan ortodoxa como las otras sunnitas y está permitido adorar a Dios según sus enseñanzas.

3. Los musulmanes deberían saber esto y deshacerse de su indebido fanatismo por una *madhāhib* particular. La religión de Alá y Sus Leyes no siguen ni están ligadas a una *madhhab* en particular. Todos (los fundadores de esta *madhāhib*) son *mujtahid*s (juristas), merecedores de las recompensas de Alá y aceptables para Él. Está permitido a los "no-*mujtahid*" seguirlos y acordar con su enseñanza, ya sea en las devociones o en las transacciones ("Epilogue" Chirrī).

Los shiitas son musulmanes en donde quiera que se encuentren. Para un estudio sobre los shiitas del Maghreb, ver "Shī'ism in Morocco." El artículo

engloba el concepto de *shī‘ah* coexisten tantas líneas o ramas –cada una de ella con su propia interpretación de la doctrina coránica– como las que exotéricamente pueden hallarse en el islam sunnita –o asimismo en sus cuatro escuelas más importantes, a saber: shafi’ita, hanafita, hanbalita y malikita–, o bien, esotéricamente, en el *taṣawwuf* dentro del cual es posible distinguir tantas vías o sendas espirituales (*ṭuruq*) en igual número que la infinita variedad de almas o seres.[1] Más como Ibn Khaldūn ha dicho, en sus *Muqaddimah* (*Prolegómenos*), el secreto (*sirr*) mismo de estas doctrinas es la profesión de la unidad divina.[2]

He aquí, sintéticamente expresado, uno de los *ubi consistam* más verdaderamente fundamentales del pensamiento islámico que define el concepto de la “ortodoxia” y del cual el islam shiita no debe y no puede sustraerse, si bien el excluirlo de tal definición, por omisión o exceso, constituye uno de los errores más habituales por parte de quienes en Occidente le imputan una actitud sectaria comparable con la de algunas agrupaciones religiosas cristianas, especialmente de carácter reformista, haciéndole participar inclusive de un supuesto carácter “fundamentalista” que, en el sentido más lato, corresponde en puridad a un cierto protestantismo estadounidense moderno.

---

fue publicado en *Jafariya News* el 27 de julio de 2007 y reproducido en muchos sitios de la web.

[1] Nota del Editor. Ver nota 29 y Aḥmad Aḥmadī, “*Irfān* y *Taṣawwuf* (sufismo)” en *al-Tawḥīd* (Teherán 1404/1984), I 4: 63-76.

[2] Nota del Autor. Ver, Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Cairo 1957) 321 y su versión inglesa traducida por F. Rosenthal, *Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History* (New York: 1958): 3 volúmenes.

Nota del Editor. ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn (1332-1406) fue un historiador árabe muy conocido por su *Muqaddimah*, en la cual desarrolla una filosofía científica de la historia. Khaldūn reconoció la influencia shiita sobre el sufismo (Awānī 172-73), sostuvo algunos punto de vista distorsionados sobre el shiismo y rechazó la creencia en el *imām* Mahdī (*al-Kāfī*, 2:4, 479, nota 2).

Hoy día es un lugar común aplicar el término "fundamentalista" al islam shiita y a una serie de grupos islámicos caracterizados por un abierto rechazo a toda manifestación secularizada del mundo occidental.[1] **En todos sentidos, el islam shiita representa la tradición viviente del islam.[2] Tanto en política como en religión**

---

[1] Nota del Editor. Naṣr define al "fundamentalismo" como una reacción a la embestida del modernismo y el secularismo (*The Heart of Islam* 40). Vale la pena recordar que el terrorismo está estrictamente prohibido en el islam y los eventos del 11 de septiembre fueron condenados por los eruditos musulmanes, tanto sunnitas como shiitas. El *ayātullāh al-'uẓmā* Yūsuf Sanā'ī ha dicho:

> **En la religión shiita, el terror está definidamente condenado.** Por lo tanto, no encontrarán a un musulmán shiita en el movimiento Ṭalibān. Somos musulmanes shiitas, y mi interpretación, así como la de otros líderes religiosos, es que el islam no acepta el terror y está prohibido, especialmente, en el (islam) shiita. (MacIntyre)

En una entrevista realizada por Christiane Amanpour para el informe "Los combatientes de Dios" de la CNN, el *ayātullāh al-'uẓmā* Yūsuf Sanā'ī dijo que "los terroristas deberían irse al infierno." Para los pronunciamientos contra el terrorismo, ver la obra de Ḥārūn Yaḥyā *Islam Condemns Terrorism* http://www.geocities.com/Islamicissues/terrorism.html, traducida al español por Abu Dharr Manzolillo; "Muslims against Terrorism," Internet: http://www.islamfortoday.com/ terrorism.htm; "Muslims Condemn Terrorist Attack;" http://www.muhajabah.com/otherscondemn.php, así como los siguientes links: http://groups.colgate. edu/aarislam/response.htm and http://www.cair-net.org/html/911statement s.html.

[2] Nota del Editor. Los eruditos shiitas son unánimes en su insistencia en que, en materia de *fiqh*, sólo se puede abordar el *taqlīd* de un *mujtahid* vivo. Para el *ayātullāh al-'uẓmā sayyid* Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh esto es una cuestión de precaución (http://www.bayynat.org/www/english/Fatawa/ ijtihad.htm). Para todos los demás se trata de una obligación. Ver *A Concise Commandments of Islam* de Khumaynī con notas al pie de Shariatmadārī, Najafī-Marashī, Gulpaygānī, Khunsarī, Shirazī, Khu'ī 3; la obra de Khumaynī *The Practical Laws of Islam* 18; Khu'ī 18; Gulpaygānī 22; Lankarānī http://www.lankarani.com/English/onlinepub/tawdhih-al-masael/taqleed.htm;Sistānī http://www.sistani.org/html/eng/main/index.php ?page=3&lang=eng&part=1. Esto impide el estancamiento de los eruditos y

son tradicionales.[1] Frente a los brotes de innovación (*bid'ah*) muestran, al igual que todos los musulmanes ortodoxos, la hostilidad propia de quienes reaccionan hacia todo movimiento subversivo que busque alterar el orden establecido.[2] **Debido a su naturaleza**

---

permite la evolución gradual de las interpretaciones. La *sharī'ah* shiita no es estática ni se halla estancada.

[1] Nota del Editor. **Tanto la actividad más bien silenciosa o sosegada como la que implica una gran movilización y empuje, están permitidas por el shiismo y encuentran amplia justificación en la vida del profeta y de los imames**. El noble mensajero por excelencia se vio obligado en los primeros días del islam a actuar de manera sosegada. Luego, establecido el estado islámico, su desenvolvimiento práctico adquirió un ritmo muy ágil y movilizador. El *imām* 'Alī, por su parte, cuando le fue arrebatado el califato, adoptó una política más bien pasiva, de compromiso estratégico. Pero luego, al acceder al poder, desarrolló una gran actividad. El *imām* Ḥasan pasó del activismo al quietismo, mientras que el *imām* Ḥusayn llevó la operatividad tenaz al pináculo glorioso del martirio. Todos los imames después de Ḥusayn adhirieron a la línea pasiva. Desde la ocultación del decimosegundo *imām*, los sabios shiitas siguieron uno y otro criterio. El primero resultó predominante en la *hawẓah* de Najaf y el segundo más arraigado en el seminario de Qum. Para obtener más información sobre la actividad sosegada ver mi trabajo "Strategic Compromise in Islam." Y para una mayor información sobre los eruditos activistas, movilizadores, consultar *Ten Decades of 'Ulamā's Struggle* de Aqīqī Bakhshayeshī.

[2] Nota del Editor. **La condena shiita a la *bid'ah* es tan fuerte como la sunnita**. Se cita al mensajero de Alá diciendo: "Cuando la innovación aparece entre mi pueblo (los musulmanes), es obligación de los sabios proclamar su conocimiento. Que Alá maldiga a los sabios que no declaren (la verdad)" (*al-Kāfī* 1:2 141: *ḥadīth* 160). También se ha informa que el mensajero de Alá ha dicho, "Después de mi muerte, habrá un *imām*, guía y centinela de mi progenie para refutar todas y cada una de las innovaciones (en el islam), que se burle de la fe y para defender (lo correcto). Esa persona hablará bajo la inspiración de Alá, declarará y esclarecerá la verdad, negará los engaños del artero y hablará en nombre del dócil." (143: *ḥadīth* 163). El mensajero de Alá ha dicho además que "Toda innovación (en religión) es extravío. Y todo extravío conduce al Infierno" (146: *ḥadīth* 166). El *imām* 'Alī ha dicho que, "Ninguna innovación es introducida a menos que se abandone una sunnah. Aléjense de las innovaciones y manténganse en el

eminentemente esotérica y en tanto que admite diversos niveles de interpretación de la escrituras, cada uno más interiorizado que el otro anterior, el shiismo es en el mundo islámico lo menos parecido a un "fundamentalismo" si por tal se entiende, en su acepción correcta, un "literalismo" extremado, superficial y estéril.[1]

Quizás no huelgue decir que "fundamentalismo" es un término cristiano. Parece haber entrado en uso a principios de este siglo y sirve para designar, sobre todo, a algunas sectas cristianas de ciertos protestantismo estadounidense, en especial a aquellas de orientación puritana, que quieren entender, desde una actitud de espíritu cerrada y parcial, los textos de la escritura a la letra, despreciando todo sentido profundo y esterilizando toda investigación exegética y toda lectura comprensiva de sus contenidos.

También entre los musulmanes modernizados el término "fundamentalista" se ha impuesto en el uso cotidiano del lenguaje pero despojado de esa carga peyorativa de lo sectario, entendiéndolo, por una rarísima transposición semántica, en su errada acepción y en el sentido desfigurado de un "volver a los fundamentos" de fe islámica, los *arkān al-islām*, como si acaso en algún momento particular de la historia islámica dichos fundamentos o principios fundantes de la fe hubieran dejado de estar presentes, de un modo

---

camino amplio. Sin duda, los modos de obrar ya probados son los mejores y los innovadores son nocivos" (*Nahj al-balāghah* 302).

[1] Nota del Editor. **El shiismo pertenece a una legítima tradición hermenéutica viva.** Como el *imām* Khumaynī explica: "El Corán tiene siete o setenta niveles de comprensión y nosotros nos encontramos en el más bajo" (*Islam and Revolution* 391). Se refiere a la tradición del profeta que comunica que "El Corán ha sido revelado en siete niveles (*aḥruf*), cada uno con un significado externo y otro interno, y ʻAlī ibn Abī Ṭālib tiene el conocimiento de ambos" (430). Una tradición similar se encuentra en las fuentes sunnitas con la autoridad de Ibn Mas'ūd (Khaṭīb al-Tabrīzī, Libro 3, Cap. 37 No. 605). También se relató que el profeta dijo: "El Corán tiene un exterior hermoso y un interior profundo" (Ṭabātabā'ī, *The Outward*).

visible o invisible, en todas las esferas de la existencia del musulmán y en todas las manifestaciones del mundo islámico, aun cuando hayan sido postergados o desplazados temporalmente a un plano subsidiario, como en el caso atípico de Turquía, ya que siempre podrán ser mantenidos plenamente vigentes en el orden espiritual y esotérico, un orden sin cuya existencia es imposible todo intento de restauración del sentido verdadero y original de la revelación.[1] En tal sentido, como se comprenderá, **la restauración íntegra del sentido verdadero y original de la revelación dependerá del *ta'ālīm* de los imames, la piedra de toque fundamental del despertar**

[1] Nota del Editor. El autor alude a Muṣṭafā Kāmel Atātürk (1881-1938), soldado y estadista turco fundador y primer presidente de la República de Turquía. Contribuyó a la destrucción del imperio otomano y a la abolición del califato en 1924. Debido a ello, el islam dejó de ser una fuerza política en el mundo. Clausuró las escuelas teológicas y reemplazó la *sharī'ah* por un sistema legal basado en el suizo, alemán e italiano. Proscribió el tocado islámico tradicional para los hombres e insistió en que todos los turcos utilizasen sombreros de estilo europeo. Prohibió el *ḥijāb* y alentó a las mujeres a vestir ropas occidentales y a incorporarse al mercado laboral. En 1928, en un esfuerzo orientado a distanciar al pueblo del Corán, su gobierno decretó que la escritura arábiga fuera reemplazada por un alfabeto latino modificado. Todos los ciudadanos de entre seis y cuarenta años de edad fueron obligados a asistir a las escuelas para aprender el nuevo alfabeto. El idioma turco fue "purificado" mediante la remoción de palabras árabes o persas, sustituyéndoselas por otras turcas nuevas. Muṣṭafā Kāmel abrió escuelas de arte en las cuales niños y niñas podían dedicarse al dibujo y a la pintura de modelos humanos, cosa que había estado prohibida durante el régimen otomano. Atātürk, afecto en demasía a la bebida alcohólica nacional (*raki*) y gran consumidor de la misma, legalizó el alcohol, estrictamente prohibido en el islam. En 1934, dispuso que todos los turcos adoptaran apellidos al estilo occidental. Irónicamente, después de promover una guerra contra la cultura y la religión turca, adoptó el nombre de Kāmel Atātürk que significa "padre del los turcos." Murió en 1938 debido a una cirrosis de hígado, resultado de años de excesos con la bebida. Dejó a Turquía con una identidad dividida, atrapada entre Oriente y Occidente, semieuropeizada, apartada del mundo islámico aunque con una población casi por completo musulmana.

iluminativo de la gnosis islámica y la función iniciática de que están investidos en su condición de hombres inspirados por Dios e intérpretes perfectos, más que de las paráfrasis literales y filosóficas de los juristas y teólogos racionalistas y puritanos como las de Ibn Taymiyyah[1] o las de ʻAbd al-Wahhāb.[2]

Un regreso a los fundamentos supone un alejamiento o una separación (*firqah*) parcial o total de ellos y si de volver a los principios fundantes de la fe islámica se trata habrá que admitir que todo enderezamiento en este sentido deberá reconducir forzosamente a un reencuentro y a una plena identificación con el islam shiita toda vez que **su doctrina siempre ha permanecido firmemente asentada en la enseñanza de los imames ya que, efectivamente, ellos son el *arkān* por excelencia,[3] o sea, la piedra fundamental**

---

[1] Nota del Editor. Ibn Taymiyyah (1263- 1328) fue un sabio de la escuela de pensamiento *ḥanbalī*. Sostuvo que la "mano," el "pie," la "tibia" y el "rostro" de Alá son atributos literales [*ḥaqīqī*] y que Alá en persona se encuentra sobre un trono. Autoridades como Taqī al-Dīn Subkī, Ibn Hajar Haythamī y al-'Izz ibn Jama'ah emitieron fallos contra quienes le siguieran en materia de ʻ*aqīdah* (creencias religiosas), ya que sus puntos de vista caían fuera del consenso de los sabios sunnitas. Ibn Taymiyyah es considerado uno de los antecesores ideológicos del wahabismo y el salafismo. Para ver más sobre sus ideas consultar la obra de Allawī, "Sufyanī or Muḥammadī Islam."

[2] Nota del Editor. Muḥammad ibn ʻAbd al-Wahhāb (1703-92) fundó la secta islámica puritana *wahhābī* en Nejd alrededor de 1744. Los wahabitas conquistaron Arabia (1803), fueron vencidos por los turcos otomanos (1819) y adquirieron poder político sobre el rey ibn Saud (a comienzos del siglo XX). Destruyeron las tumbas de la familia del profeta y sus compañeros en el cementerio de al-Bāqī en Medina y se prepararon para barrerla por completo, pero fueron obligados a desistir de ello debido a las amenazas de guerra de los egipcios. Los extremistas wahabitas afirman que todos los musulmanes, con excepción de ellos mismos, son herejes e infieles cuya sangre es *ḥalāl*. Esto ha tenido como consecuencia la violación y matanza de musulmanes sunnitas, shiitas y sufíes a lo largo del mundo islámico, más particularmente en Arabia, Afganistán, Irak, Pakistán e India.

[3] Nota del Editor. Es por esta razón que **el islam shiita es descrito como el**

del islam en tanto que todo lo esencial en su revelación ha sido transmitido por el profeta, exotérica y esotéricamente, en función del imamato o herencia espiritual, o sea, la guía esotérica o *bāṭin* de la profecía. Según el famoso *Ḥadīth al-kisā'* (Tradición de la investidura), el profeta llamó a su hija Fāṭimah junto con 'Alī, Ḥasan y Ḥusayn y puso un manto sobre ellos de tal forma que los cubrió enteramente.[1] El manto simboliza la transmisión de la *wilāyah* universal del profeta bajo la epifanía (*maẓhar*) de la *wilāyah* parcial (*wilāyah fāṭimiyyah*) a Fāṭimah y, a través de ella, al pléroma de los doce imames de su descendencia inmaculada (*ma'ṣūmīn*).[2]

Dentro de los límites de ese "literalismo" excesivo, árido y exteriorista, que define al "fundamentalismo" protestante, sólo

---

islam original y que los doce imames son vistos como los pilares del islam.

[1] Nota del Autor. La palabra *kisā'* significa "manto" o "capa." En el gnosticismo shiita, la práctica de vestir y traspasar el manto está asociada a la cesión de la autoridad espiritual y temporal de la *wilāyah* muḥammadiana. Entre los sufíes, en el mundo sunnita, dicha práctica está íntimamente asociada con la transmisión de la "gracia santificante" o "influjo bendito" (*barakah*) de la *wilāyah* (santidad) que, en sus orígenes, se relaciona con el esoterismo shiita y las doctrinas gnósticas de los imames. Este *ḥadīth* aparece bajo formas diferentes en fuentes shiitas como *Ghāyat al-marām* (Teherán 1272, 287). El reconocimiento de la primacía espiritual de *ahl al-bayt*, Fāṭimah, 'Alī, Ḥasan y Ḥusayn, por parte de la esposa del profeta Umm Salamah, quien no se incluyó entre ellos, aparece en numerosas fuentes sunnitas. Por ejemplo, *Ṣaḥīḥ Tirmidhī* (vol. 5, 31 –H. 3258–, 328, –H. 3275–, 361). El reconocimiento de esa primacía espiritual por parte de otra esposa del profeta –'Ā'ishah–, que también se excluye de *ahl al-bayt*, aparece en *Ṣaḥīḥ Muslim* editado por 'Isā al-Halabī, vol. 2, 368, Vol. 15, 194 (Cairo, con varias reimpresiones); en *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Cairo, 1932) Vol. I, 39 y en Tirmidhī V, 31.

[2] Nota del Editor. El autor se refiere a *al-kawthar*, (la fuente), título conferido a la hija del profeta, Fāṭimah al-Zahrā', la esposa de 'Alī, el primer *imām*, y la madre de los once imames siguientes. De acuerdo a algunas fuentes shiitas, *sūrat al-kawthar* fue revelada por Alá Todopoderoso en relación con el nacimiento de la misma.

cabe incluir, en relación con el islam, el caso excepcional del wahhabismo,[1] **una oscura secta (*firqah*), puritana y reformista, derivada de la estricta escuela sunnita hanbalita de derecho islámico, que encontró en Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, a quien sin exageración podemos llamar el “Lutero” árabe,**[2] y en su

[1] Nota del Editor. Para un análisis del origen del wahabismo, ver Hamīd Algar, *Wahhābism: A Critical Essay*. Oneonta (N.Y.): Islamic Publications International, 2002. También, *Wahhābism* del *ayātullāh* Ja’far Subḥanī.

[2] Nota del Editor. Martín Lutero (1483-1546) fue el líder de la reforma protestante. Al calificar el autor a ‘Abd al-Wahhāb como el “Lutero del Mundo Árabe,” desea enfatizar las similitudes entre el reformismo protestante y el *wahhābī*. Lutero, al igual que ‘Abd al-Wahhāb, se opuso a todas las especulaciones metafísicas, es decir, a cualquier interpretación que no sea estrictamente literal. Del mismo modo que ‘Abd al-Wahhāb, Lutero fue un moralista inflexible e intransigente, simplón y desprovisto de lucidez intelectual. El autor establece una analogía entre ambos para enfatizar su espíritu prohibicionista, literalista y fundamentalista.

Aunque Lutero es considerado ampliamente como un “reformador,” no reformó el cristianismo en lo más mínimo. El protestantismo mantiene lo mismo que la iglesia católica, de la cual se separó: cree en la trinidad, en la divinidad de Jesús, en la encarnación de éste y en su crucifixión. Lo único que instituyó Lutero fue una reforma moral, una reforma en las costumbres, en muchos sentidos en la misma línea en que lo hizo ‘Abd al-Wahhāb.

Si el autor ha comparado estas dos figuras es porque ambas quisieron adaptar el sentido de las escrituras a sus propias interpretaciones literales. Además, los dos manifestaron un espíritu estrecho, fundamentalista y fanático. Si se justifica que Newton diga que “Ibn al-’Arabī es el Meister Eckhart de la tradición islámica,” el autor tiene plena autoridad para comparar a ‘Abd al-Wahhāb con Lutero, si tenemos en cuenta la audiencia a la cual está dirigido el libro: la del mundo occidental. Como dice el Corán, habla al pueblo en el lenguaje del pueblo (14:14).

En el actual mundo shiita, entre las figuras reformistas se incluye al filósofo ‘Abd al-Karīm Soroush –comparado a menudo con Martín Lutero– y al *ayātullāh al-‘uẓmā* Yūsuf Sanā’ī, ubicándose éste a la cabeza de lo que ha sido descrito como una reforma islámica plenamente articulada. Es decir, algo comparable, en muchos sentidos, con la reforma cristiana del siglo dieciséis.

Sanā'ī ha dictado muchos fallos modernistas y reformistas. Autorizó las operaciones de cambio de sexo bajo ciertas circunstancias (Fatḥi). Legalizó el aborto en el primer trimestre no sólo por motivos de salud de la madre o de anormalidades en el feto: cree que "bajo determinadas condiciones –como la pobreza de los padres o la superpoblación– está permitido el aborto." Incluso escribe cartas de consentimiento para que las mujeres escojan a sus doctores (Wright).

Es partidario de la observancia relajada del *ḥijāb*: "No se debe amonestar para nada a la mujer que deja su cabello al descubierto si lo considera algo inútil. Y ni hablar de otras cosas que, según el sentido común, serían inclinaciones al mal." (*Hamshahri Newspaper*).

Su actitud hacia *nikāh al-mut'ah* es la más restrictiva de entre todos los eruditos shiitas. Desde su punto de vista, "el matrimonio temporal, básicamente, no es una jarana legítima en el islam o algo paralelo al matrimonio permanente. Entonces, pienso que quienes tienen sus esposas disponibles para satisfacer sus necesidades sexuales, el casamiento temporal –aún con mujeres musulmanas– es problemático y podría prohibirse." (*Hamshahri*). Sanā'ī ha dictaminado que:

> No hay opresión o denegación de derechos (en el islam) y todos los seres humanos deben ser honrados. Y Alá dice: "Nosotros hemos honrado a los hijos de Adán." Por lo tanto, en las leyes islámicas no hay discriminación racial y el negro y el blanco son iguales. Tampoco hay discriminación por sexo o nacionalidad.

Algunos años atrás sugerí al *ayātullāh al-'uẓmā* Lankarānī que sería pertinente un edicto (*fatwā*) prohibiendo el racismo. Me aclaró que no hacía falta pues "**el islam ha abolido el racismo**," a la vez que condena claramente la discriminación racial y que los fallos o sentencias son necesarios sólo para cuestiones y acontecimientos nuevos.

Los decretos apologéticos y populistas de Sanā'ī –descrito como "el feminista protegido de Khumaynī"– encuentran amplio apoyo entre algunos liberales, reformistas, feministas y no musulmanes.

No obstante, Sanā'ī ha dictado algunas disposiciones importantes en relación a los derechos de la mujer, que en su mayoría han sido bienvenidos. Por ejemplo, "El precio de sangre por el asesinato intencional de mujeres y de hombres es igual y esto es demostrable desde las razones del precio de sangre" (*Hamshahri*); "No puede ser exclusivo de los hombres el estudio de las ciencias y de la jurisprudencia, ya que todos los seres humanos son alentados a estudiar y todos pueden ser autoridades, líderes,

doctrina inspirada en las teorías de Ibn Taymiyyah, un rigorista racionalista que combatió las doctrinas de Ibn al-ʻArabī,[1] su soporte ideológico, y en el oportunismo político del advenedizo emir de la tribu Dariya, Muḥammad ibn Saʻūd, antepasado y fundador de la actual dinastía saudita, su brazo secular y ejecutor.[2]

ʻAbd al-Wahhāb, lo mismo que Lutero respecto del cristianismo, propugnaba un "regreso a los fundamentos" de fe, pero reformulados literalmente y despojados de los complementos doctrinales aportados por las enseñanzas de los imames y los métodos exegéticos y hermenéuticos instituidos por el profeta como ciencias sagradas aplicadas a discernir los niveles interiorizados de la escritura. **Un "regreso a los fundamentos" del islam, como propuso ʻAbd al-Wahhāb, solamente se puede producir por la acción restauradora del *taʻālīm* o la guía esotérica del *imām* Mahdī (el *imām* oculto, el *imām* esperado) y nunca por la iniciativa o el voluntarismo humanos.[3]** Hay que "hacer retornar"

---

emitir juicios y poseer discernimiento propio" (*Hamshahri*). Por lo tanto, las mujeres son iguales ante la ley y libres para asumir cualquier papel en la sociedad.

[1] Nota del Editor. Tal vez Ibn al-'Arabī (1165-1240) es el místico más conocido del islam. Su obra más importante, *Fuṣūṣ al-ḥikam* and *al-Futūhāt al-makkiyyah* (Las aperturas mecanas) constituye una enciclopedia de doctrinas sufíes. Las posturas de los filósofos hacia Ibn al-'Arabī están divididas.

[2] Nota del Editor. Se acusa que los petrodólares saudíes, la CIA, y los servicios secretos israelíes son los elementos utilizados para difundir la ideología wahabita alrededor del mundo. Ver la obra de Richard Labevière, *Dollars for Terror*.

[3] Nota del Autor. Para el entendimiento escatológico de la parusía del duodécimo *imām* al-Mahdī, el *imām* oculto y esperado, ver Corbin, "L'imam et la rénovation de l'homme dans la théologie shiite" en *Erannos-Jahrbuch* (Zurich 1960), XXVIII, 87; Muṭahharī y Bāqir al-Ṣadr, *L'imāmOcculto* (Roma 1987), traducido y editado por Palazzi; ʻAllāmah Ṭabātabā'ī, *Shī'ite Islam* (Qum 1409/1989), (también hay versión en español: *Islam Shiita*, Buenos Aires, 1991) especialmente el capítulo VII, 210-214; así como también el libro del Shaykh al-Mufīd, *Kitāb al-irshād:*

(*ta'wīl*) la letra revelada (*tanzīl*) al plano que deviene verdadero. La revelación (*tanzīl*), según el islam shiita, posee un aspecto exotérico (*ẓāhir*) y otro exotérico (*bāṭin*) y el proceso de comprensión consiste en partir de lo exotérico para alcanzar finalmente lo esotérico. La interiorización metafísica, la piedra de toque fundamental de la gnosis islámica, tenderá a reavivar, en la articulación simbólica de la escritura, el sentido espiritual profundo de la letra revelada por el Angel Gabriel al profeta según su enunciado original. *Ta'wīl* es, por consiguiente, la "vuelta ascendente," la *anábasis* del *ẓāhir* al *bāṭin*.[1]

The Book of Guidance (Teherán 1377), con un prefacio de Naṣr y traducido por Howard, IX, 524-551.

Nota del Editor. Numerosas tradiciones establecen el papel del *imām* Mahdī como un reformador religioso. De acuerdo con el sexto *imām*,

> Cuando el *qā'im*, la paz sea sobre él, se levante, convocará a la gente al islam nuevamente y la guiará a algo que se había perdido y de lo cual se había alejado. Se lo llama el *Mahdī* (el que guía), porque orienta en cuestiones de las que (los hombres) se desviaron. Se lo llama el *qā'im* (el que se levanta) porque aparece nuevamente. (Mufīd 551)

[1] Nota del Editor. La palabra *ta'wīl* puede ser traducida como hermenéutica espiritual. Literalmente, significa ir al origen de una cosa. Como explica Naṣr, "implica penetrar el aspecto externo de cualquier realidad –sea la escritura sagrada o un fenómeno natural– y dirigirse a su esencia interior, desde el fenómeno al noúmeno" (*Shī'ite Islam* 85).

De acuerdo a Nwyia, la exégesis sunnita es un *tafsīr*, una explicación del texto en el nivel de la letra de *alfāẓ*, mientras que la exégesis shiita es más un *ta'wīl*, es decir, una interpretación en el nivel de *ma'nā*: busca, más allá del sentido literal, el sentido oculto, el secreto que pertenece a *ahl al-bayt*, la familia del profeta (33). El libro entonces se convierte en una revelación esotérica, un tesoro sellado que sólo puede ser abierto por los imames, los conservadores del *ta'wīl* y sus guardianes (33).

Hablar de una exégesis sunnita como algo literal y de una exégesis shiita como algo profundo, es una generalización infundada puesto que la mayoría de los *tafāsīr*, de las dos ramas, son simplemente un *tafsīl*, un comentario. Sólo los gnósticos, de ambas vertientes, han interpretado el Corán de acuerdo al *ta'wīl*. Los comentarios de Nwyia necesitan mayor acreditación,

Instaurar el *ẓāhir* es la misión del profeta e implica un descenso del espíritu (*tanzīl*) a todo punto de la expresión formal de la escritura[1] **y reconducir el *ẓāhir* al *bāṭin* es el *ta'ālīm* del doce**

ya que implican una inaccesibilidad a la escritura –excepto para una élite exclusiva de iniciados– y al profeta y su familia.

El *imām* Khumaynī nos explica: "El Corán es como un banquete del cual todos deben participar según sus capacidades. Pertenece a todos, no a un grupo en particular. Hay una parte para cada uno" (*Islam and Revolution* 424); "El Corán contiene todo. Es como un gran banquete que Dios despliega frente a toda la humanidad y del que cada uno toma una parte según su apetito" (414). "La parte más importante," sin embargo, "está reservada para aquel a quien fue revelado: 'La única persona que conoce verdaderamente el Corán es aquél que fue dirigido por medio del mismo'." (415); "sólo el dirigido por medio del mismo lo comprende completamente" (393-94); "El único que puede extraer un beneficio completo del Corán es aquél a quien fue enviado, es decir, el mensajero de Dios" (392). Luego continúa: "Todos los demás carecen de dicho beneficio pleno… a menos que lo obtengan por medio de sus instrucciones, como sucede con los *awliyyā'*." (392). "Sólo podemos comprender una dimensión o un aspecto determinado del Corán; la interpretación del resto depende de *ahl al-'iṣmah*" (365-66). Esto es coherente con el versículo coránico que establece que: "Nosotros hemos dado en herencia el libro a aquéllos de Nuestros siervos que hemos elegido" (35:32).

Como explica el *imām* Khu'ī, "el conocimiento de la realidad del Corán es exclusividad de los imames y de nadie más." El profeta dejó en claro que está prohibida la interpretación personal del Corán. Dijo: "Quien interprete el Corán de acuerdo a su opinión, déjenlo que busque su morada en el fuego" (Tirmidhī); "El que hace *tafsīr* de acuerdo a su propia opinión, se convierte en un incrédulo" (Kashānī e Ibn al-'Arabī citado en Murata 227). La interpretación del Corán yace en el profeta y los santos imames. Por eso el *imām* al-Ṣādiq ha dicho: "**Nosotros somos los custodios de los asuntos de Alá, los que atesoramos Su conocimiento y los recipientes de Su revelación**" (Kulaynī 2:1 74: *ḥadīth* 505). El profeta y los imames se refieren por medio de *tafsīr bi al-ra'ī* a la interpretación del Corán sin las aptitudes necesarias.

[1] Nota del Editor. El *imām* Khumaynī explica:

> El Corán indica que descendió al profeta: "El espíritu fiel descendió con ella (es decir, con la revelación) a su corazón"

***imām* al-Mahdī, en nuestro presente ciclo**, **por ello llamado *sāḥib al-zaman* (señor de la época o dueño del ciclo)**,[1] ya que para que se opere un "retorno a los fundamentos" del islam es necesario también una restauración universal del esoterismo de todas las tradiciones y por esta misma razón, de orden metafísico, hace falta un hombre que, además de un inspirado por Dios e intérprete perfecto que domine lo exotérico y lo esotérico de la escritura, sea un heredero espiritual y a

---

> (26:193). (Es decir,) el Corán experimentó su descenso al profeta por medio del Espíritu Fiel, de modo que lo recibiese y sea su morada. En relación con lo mismo, Dios dice: "Nosotros lo hicimos descender (al Corán) en la Noche del Poder" (97:1), es decir, "Nosotros lo hicimos descender en su totalidad al profeta en la Noche del Decreto, en la forma de una manifestación." El Corán estuvo guardado primero por el Espíritu Fiel y luego fue descendiendo para ingresar en el corazón del profeta.
>
> Luego, el Corán descendió de nivel en nivel, de grado en grado, hasta asumir finalmente una forma verbal, aunque no es verbal en substancia ni pertenece a la esfera de lo audiovisual… Cuando la manifestación de Dios Todopoderoso aparece desde lo invisible y desciende al mundo de la naturaleza o de los cuerpos, es enorme la distancia que existe entre ambos niveles. Y esa distancia es más amplia aún desde el primer aspecto de esa manifestación. En consecuencia, nuestra capacidad de percepción resulta extremadamente inferior a la de aquellos superiores a nosotros, en cuyo pináculo se hallan los *awliyyā'* y los profetas de Dios. (*Islam and Revolution* 393)
>
> El Corán es un misterio, un misterio en el interior de otro misterio, un misterio velado y envuelto en el misterio. Fue necesario que el Corán pasase un proceso de descenso hasta llegar al grado más bajo, el del ser humano. Incluso su ingreso en el corazón del profeta fue un descenso, y desde allí tenía que descender aún más con el objeto de volverse inteligible para otros. (*Islam and Revolution* 409)

O, como expresó el profeta, "Este Corán es un banquete de Dios." (Dārimī, citado en Murata 291)

[1] Nota del Editor. El Mahdī es conocido también como *imām al-'aṣr*, el *imām* de la eépoca.

la vez un heredero o descendiente carnal del profeta, más precisamente de la prosapia de Ḥusayn, el tercer *imām*.

Como se ve, por lo que hace a la metafísica islámica y a todo lo que de ella procede más o menos directamente del shiismo, la "heterodoxia" de una concepción no implica ninguna otra cosa, en el fondo, como advirtió R. Guénon,[1] respecto del Vedanta,[1] que la

---

[1] Nota del Editor. René Guénon se convirtió en musulmán sufí en 1912 bajo la influencia de ʻAbdul-Hādī (1869-1917), pintor sueco que se llamaba Yvan Aguéli antes de abrazar el islam. Guénon, al dar su *shahādah*, adoptó el nombre de ʻAbd al-Wāḥid Yaḥyā. Poco tiempo después recibió la *barakah*, es decir, la influencia espiritual iniciática del misticismo musulmán de ʻAbd al-Raḥmān Alish al-Kabīr, un *shaykh* de la orden *shādhilī*. Dejó Paris en 1930 y se trasladó a El Cairo, donde vivió el resto de su vida como sufí, casado con Fāṭima Hānem, la hija del *shaykh* Muḥammad Ibrāhīm, con quien tuvo cuatro hijos, dos niñas y dos varones, Aḥmad y ʻAbd al-Wāḥid. Desde la década de 1930, ha estado rodeado por numerosos "discípulos" europeos que se sintieron atraídos al islam y el sufismo, incluidos Frithjof Schuon (quien lo visitó en El Cairo en 1935), Titus Ibrāhīm Burckhardt, Martin Lings (cuyo nombre islámico es Abū Bakr Sirāj) y Michel Muṣṭafā Vâlsan.

René Guénon fue el restaurador o reactivador del pensamiento tradicional en Occidente y su exponente más elocuente. Suscribiendo a la doctrina del perennialismo, los tradicionalitas creen que toda religión "tradicional" comparte la misma esencia. Creen que la salvación puede ser alcanzada a través del judaísmo, el budismo, el hinduismo, el cristianismo y el islam. Rechazan al sikhismo, al bahā'ismo, y a las otras religiones, sectas y cultos más nuevos. El movimiento tradicionalista se dividió en 1948-50 después de una ruptura entre Guénon y el shaij sufí suizo Frithjof Schuon (1907-98), fundador de la *ṭarīqah maryamiyyah*. Como explica Mark Sedgwick, el tradicionalismo se desarrolló en direcciones diferentes a través de Schuon y otros dos seguidores de Guénon: Baron Julius Evola (1896/8-1974) y el erudito Mircea Eliade (1907-86), quien tuvo una influencia de gran alcance en los círculos académicos estadounidenses. Durante la segunda mitad del siglo veinte, "la orden sufí de Schuon se mantuvo reservada y en silencio, pero creció en influencia en Europa, en Norteamérica y en Irán bajo la dirección de Seyyed Ḥossein Naṣr (1933-). Aunque muchos de los seguidores de Guénon profesaron la *shahādah*, no todos los tradicionalistas guenonianos son musulmanes.

falsedad de todo cuanto formula, de un modo u otro, en desacuerdo radical con los principios metafísicos o esotéricos de la tradición. En estas condiciones, la ortodoxia forma un todo con el conocimiento verdadero, puesto que reside en un acuerdo constante con los principios inmutables; y como estos principios, para la tradición islámica, están contenidos en el Corán, **es precisamente la avenencia con la letra y la consonancia con el espíritu de lo revelado lo que se constituye en patrón y medida de todo criterio de ortodoxia, cuyo fundamento de fe es la unidad divina.**[2]

Guénon murió en 1951, poco tiempo después de haberse nacionalizado egipcio. A diferencia de Henry Corbin, quien no dejó seguidores musulmanes, condujo a cientos de miles de personas al islam en Francia, los Estados Unidos, América Latina, España y Portugal. Al igual que una cantidad importante de musulmanes sunnitas, Guénon tenía un sinnúmero de ideas equivocadas sobre los shiitas. No obstante, reconocía que toda la espiritualidad islámica era shiita, en el verdadero sentido del término.

Algunos intentan desacreditarlo por haber sido masón, pero debería recordarse que escribió artículos ásperos en contra de la masonería moderna e incluso fue miembro de la publicación *La France Antimaçonique*. Es necesario recordar que las logias masónicas operan independientemente. Hay además una diferencia muy importante entre la masonería practicada, por ejemplo, en Francia y la practicada en Escocia. Guénon se oponía a la masonería especulativa, moderna y antitradicional, no a la masonería operativa de la Edad Media, la cual edificó catedrales magníficas. La francmasonería original desapareció en el siglo XVII y fue reemplazada por la masonería especulativa basada en las ideas protestantes de libertad de pensamiento y progreso. A pesar de haber sido masón, vivió y murió como un musulmán piadoso y condujo a muchos masones a las filas del islam.

[1] Nota del Autor. Ver R. Guénon, *Introduction général à l'étude des doctrines hindoues*, III 3. Nota del Editor. El Vedanta es la escuela ortodoxa de filosofía hindú interesada especialmente en la última etapa de los Vedas, es decir, los cuatro libros de las antiguas escrituras hindúes.

[2] Nota del Editor. Por eso**, el objetivo de la hermenéutica islámica es establecer un equilibrio entre la letra y el espíritu de la ley. No se centra exclusivamente en la primera, como hacen los wahabitas y los salafitas, ni en el segundo, como proceden algunos místicos.**

En definitiva, es al mismo tiempo cómodo y legítimo hablar de sectas islámicas, siempre que a ese término se le restituya, como reclama F. García Bazán, el sentido que le daban los latinos cuando traducían la voz griega *háiresis* por secta. La palabra griega de la que hemos hecho "herejía" significa, nos recuerda F. García Bazán, simplemente la "elección," la "opción," la "inclinación" filosófica o religiosa. No implica ni la idea de diferencia y de separación o rompimiento con respecto a una norma considerada como única buena, ni tampoco, por extensión, sugiere el matiz peyorativo que adquiere en el vocablo español, toda vez que, según F. García Bazán, la voz media de *haireo, hairéomai*, y de la cual deriva *háiresis*, significa "elección" u "opción."

Con relación a las normas wahhabitas, cuya influencia no deja de notarse en Arabia Saudita, las desviaciones "sectarias" no son de orden ritual ni doctrinal, sino escrituraria.[1] **En materia escrituraria, la "herejía" wahhabita consiste en una deformación y una reinterpretación literal del texto coránico cuando no de una innovación del canon islámico.[2] Son "herejes," formalmente apartados de la comunidad islámica, no por la práctica sino por la desviación escrituraria**,[3] estos rigoristas de la letra, que se

---

[1] Nota del Editor. **Mientras que el wahabismo aspira a limpiar el islam de lo que sus seguidores ven como innovaciones, desviaciones, herejías e idolatría, la mayoría de los historiadores (tanto árabes como no árabes) sostienen que, en realidad, se trata de una nueva forma de islam que contiene muchos cambios en los campos de la teología y de la práctica.** El *shaykh* Hishām Kabbanī del Islamic Supreme Council of America ha estimado que el 80% de las mezquitas en Estados Unidos sigue la ideología wahabi. Fue criticado, sin embargo, por no poder probar su afirmación.

[2] Nota del Editor. **Los wahabitas, los más grandes innovadores, acusan de ésa desviación a *ahl al-sunnah* y a *ahl al-bayt*.**

[3] Nota del Editor. Un ejemplo de la desviación escritural de los wahabitas incluye que apliquen a los musulmanes los versículos coránicos revelados específicamente respecto de los politeístas. Para una consideración contenciosa de las creencias wahhābis/salafis/deobandī, ver Zubair Qamar, "Wahhābism: Understanding the Roots and Role Models of Islamic

atienen a lo externo del texto escrito y rechazan todas las ampliaciones e interpretaciones que transmite la tradición oral. La observancia shiita, por estricta y legalista que sea, a menudo determinante para asegurar una ortodoxia y una ortopraxia a toda prueba, va acompañada, en materia de fe, de una actitud espiritual que no excluye una religiosidad profunda de carácter metafísico y esotérico que se extiende a su interpretación del Corán, la *sunnah* y la *sharī'ah*. Razones todas por las cuales, en atención a su carácter gnóstico, no se justifica la aplicación del término "fundamentalista," en cualequiera de los sentidos que se lo entienda, al islam shiita. **En todos sentidos, el shiismo representa la ortodoxia islámica tanto como el islam sunnita**[1] y, sin duda, es su condición de minoría religiosa, antes que una desviación de carácter ritual, doctrinal o escriturario, lo que le permite a los occidentales formarse una imagen bastante verosímil, en apariencia, de una "secta."

Desde antiguo hasta hoy, la noción de la "secta" no se ha librado del prejuicio de que sólo puede ser aplicable a agrupaciones religiosas numéricamente débiles que se juzgan y valorizan por un criterio extrínseco, único, absoluto, que sólo conduce a enmarañar elementos heterogéneos hasta obtener tales semejanzas externas que se vuelven indistinguibles para quien los observa desde afuera. Y aquí viene bien repetir el viejo proverbio latino: *Si duo faciunt idem, non est idem!* (¡si dos hacen la misma cosa, no son la misma cosa!) Evidentemente estas ideas sobre la "secta," siempre que son repetidas, existen en el fondo para los occidentales dondequiera que encuentren fenómenos susceptibles de ser asimilados o reducidos indebidamente bajo este rótulo, sin discernir en ellos los elementos y

---

Fanaticism and Terror" y Fayad Aḥmad, "Some Beliefs of the Sipah e Sahaba and Lashkar e Jhangavi."

[1] Nota del Editor. Como observa Asaf Fyzee, "**En cuanto a la 'ortodoxia', una minoría, aunque pequeña, bien pudo haber conservado una relación rigurosa con la tradición original. En cambio, la mayoría, aunque preponderante, es posible que haya perdido esa característica"** (3-4).

aspectos interiores, donde realmente se esconden las más graves diferencias de postura espiritual y ello sin descartar, por otro lado, también un mal disimulado propósito de ciertos especialistas de reunir todas las expresiones religiosas minoritarias en el marco de un único veredicto de justificación o repudio sin tener en cuenta para nada que lo religioso en sus líneas externas constituye el esqueleto visible de la ortodoxia, pero ésta es esencialmente el reino de la interioridad.

En fin, si nos hemos detenido más de lo necesario en esta clase de consideraciones sobre el tema del "fundamentalismo" es porque en el uso generalizado de este término se quiere caracterizar una modalidad o actitud "sectaria," desviada y desnaturalizada, porque nace de un proceder fanático e intransigente en favor de un partido o una idea. **Siempre es un expediente cómodo infundirle al islam shiita una forma sectaria bajo el nombre de "fundamentalismo" sin hacer distinción entre lo así llamado y su verdadera razón de ser clara y netamente tradicional.** Con estas últimas palabras nos referimos al vicio común y radical, causa primera de la insuficiencia y fracaso de la mentalidad occidental para comprender el espíritu oriental. No se trata, claro está, de divergencias culturales o de contradicciones terminológicas, sino, para expresarlo en palabras de Suhrawardī,[1] de formas de participación espiritual o de puntos de vista entre un oriente de iluminación (*ishrāq*) y un occidente de exilio.

Recordemos, a modo de ejemplo, el desparpajo con que algunos orientalistas identifican o a lo menos tienden a identificar el concepto de islam con un sistema religioso rudimentario, primitivo, en que se cree ver encerrado, en germinal latencia y dormida posibilidad, todo aquello que con sucesivas aportaciones de otras culturas y tradiciones más antiguas habría de producir su alumbramiento espiritual después en la historia. Dichos especialistas, predispuestos a

[1] Nota del Editor. Suhrawardī fue el fundador de la escuela de la iluminación, en la que prevalece el simbolismo de la luz y la oscuridad.

reducirlo todo al plano histórico, casi nunca pueden explicarse el surgimiento del shiismo o del sufismo sino por influencias ajenas al islam; de este modo han atribuido el origen del islam shiita o asimismo del sufismo, según sus diferentes preocupaciones, a fuentes iraníes, hindúes, neoplatónicas o cristianas. El argumento decisivo en favor del origen muḥammadiano tanto de la *shī'ah* como del sufismo reside, sin embargo, en que la doctrina coránica y la sunnah profética tomó la gnosis islámica en todas sus determinaciones espirituales, la enviste, la ilumina de todos los lados y la presenta a las otras tradiciones existentes, para que sobre ella realicen su unidad y su síntesis espiritual. Si la gnosis o el esoterismo islámico procediesen de una fuente situada al margen del islam, los que aspiran a ella no podrían apoyarse, para realizarla siempre de nuevo, en el Corán y en la *sunnah* del profeta.

Con todo esto no queremos negar el hecho de que el islam efectivamente haya aprovechado en el legado tradicional que por la vía del conocimiento práctico de la ciencia y la filosofía le fuera transmitido a través del canal de ramas orientales del cristianismo como los monofisitas y nestorianos. Como tampoco intentamos desconocer que el aspecto más esotérico de esas ciencias, relacionado con el neopitagorismo[1] y el hermetismo,[2] quiso poner al islam en estrechas relaciones con los sabeos de Ḥarrān,[3] que

---

[1] Nota del Editor. El neopitagorismo se ocupa de las doctrinas de una escuela de filosofía de Alejandría (alrededor del siglo I a.C.) que dio una interpretación mística a muchas ideas de Pitágoras (alrededor de 580-500 a.C.), matemático y filósofo griego que fundó la escuela que lleva su nombre. Esta admitía la metempsicosis, es decir, que el alma prisionera en el cuerpo podía ser purificada mediante el estudio, por lo que sus seguidores se ajustaban a una estricta disciplina de decoro y autoexamen.

[2] Nota del Editor. El hermetismo concierne a la alquimia o magia, que es de lo que se ocupan los escritos atribuidos a Hermes Trismegisto.

[3] Nota del Editor. Los sabeos, en particular los de Ḥarrān, fueron una secta seguidora de doctrinas astrológicas. De acuerdo a algunas interpretaciones, fueron maniqueístas. No debe confundirse con los mencionados por el mismo nombre en el Corán, quienes existieron en el siglo X a.C. y luego

desparecieron.

Nota del Autor. Tanto el origen como el significado del término *sabeo* es dudoso y se han propuesto gran cantidad de etimologías para definirlo. Muchos lingüistas se inclinan hacia el verbo árabe *sabba* ("converso," es decir, aquel que recibió el "bautismo" instituido por Juan el Bautista). Dicho término es conocido por los musulmanes árabe parlantes y a los "sabeos" se los menciona en el Corán (5:73; 2:59; 22:17) como la gente del libro. Por otra parte, el título de "bautistas" se basa en el uso regular del bautismo como disciplina religiosa. Es por esta razón que los patriarcas cristianos se refieren a ellos con el término griego de *emerobaptistai*, es decir, "quienes realizan el bautismo como práctica diaria." Los escritores griegos se referían a ellos como *soubaioi*. Sin embargo, el nombre utilizado más asiduamente en la literatura religiosa es el de nasoreanos (del árabe *naṣārā*). Esta extraordinaria coincidencia es sorprendente ya que los últimos mencionados no son propensos en lo más mínimo al cristianismo. Por el contrario, lo desprecian y detestan. Además sus doctrinas distan mucho de las creencias cristianas, con las excepciones de la de un salvador y otras respecto a los ritos.

Se ha sostenido también que el término sabeos deriva del hebreo *saba'* (aquel que camina), del etíope *sbh* (almas dispersas) e incluso del sirio *sb* (bautizar). Algunos afirman que el término deriva probablemente de la raíz egipcia *sba* que significa "guía estelar" y "dios estelar." Esto es bastante posible ya que los sabeos de Ḥarrān fueron los antiguos caldeos, quienes profesaban una doctrina que contenía elementos neopitagóricos y herméticos. De esa manera, fueron los últimos representantes de la gnosis hermética alejandrina. Se trata de ésos con quienes el profeta Abraham tuvo trato desde que nació entre los "adoradores de estrellas."

Los investigadores musulmanes han identificado a los sabeos de Ḥarrān con los mencionados en el Corán, descriptos, justamente, como "adoradores de estrellas" y "adoradores de ídolos." Ambas prácticas adoratrices eran muy comunes entre los sabeos de Ḥarrān y Abraham luchó en contra de eso. Ḥarrān, ubicada en la ruta comercial de la Mesopotamia, fue fundada como ciudad hace aproximadamente 4.000 años, como plaza comercial, para la ciudad de Ur, lugar de nacimiento de Abraham. A pesar del hecho de que los sabeos de Ḥarrān adoraban ídolos y cuerpos celestes, creían en un solo Dios, *IL*, único e incognoscible, más allá de la comprensión de Sus criaturas. Creían también en la necesidad de mensajeros de Dios que educaran a la humanidad. Sostenían que habían recibido su religión de Seth, el hijo de Adán, por lo que son identificados con los sethianos gnósticos y

representaron un importante papel en la transmisión al islam de la astronomía, la astrología y las matemáticas tomadas de fuentes babilónicas y caldeas tardías pero combinadas con las ideas hermético-pitagóricas de Alejandría.[1] Todo esto es verdad.

También cierto que la medicina y la cosmología se hicieron accesibles a los musulmanes por mediación de los hindúes y los persas, ya que estas ciencias, lejos de ser modos seculares de conocimiento, estaban intrínsecamente relacionadas con la doctrina

---

con Idris o Enoc, a quien se identifica usualmente con Hermes Trismegisto. La tradición islámica reconoce a Hermes o Enoc como profeta. Los nombres Hermes, Idris o Enoc se refieren a la misma persona.

El sabeismo prosperó bajo el gobierno islámico y entre sus seguidores se cuentan filósofos, astrónomos, doctores médicos, y botánicos. La figura más destacada de este renacimiento fue el gran astrónomo sabeo Thābit ibn Qurrah –uno de los principales transmisores de la antigua ciencia al islam–, quien intentó, infructuosamente, reformar su religión y liberarla de las supersticiones de sus sacerdotes. En el año 717, el califa Umar el Segundo fundó la primera universidad islámica en Ḥarrān. Para dejar bien encaminada la universidad, invitó a los últimos filósofos herméticos de Alejandría a trasladarse a dicho lugar. En el siglo 9º d.C. allí existían cuatro escuelas herméticas.

[1] Nota del Editor. Al igual que el *ayātullāh* Miṣbāh Yazdī, el autor no niega la existencia de elementos foráneos entre los gnósticos musulmanes y los sufíes. Ambos eruditos aseveran la originalidad de la gnosis islámica. Sin embargo, esto no significa que consientan cualquier cosa que se haga o diga en nombre de la gnosis o el sufismo en el islam, ya que muchas de las opiniones y comportamientos de las órdenes sufíes son polémicos. **La clave para diferenciar un musulmán místico auténtico de un seudosufí charlatán, es el acatamiento y aplicación práctica de la *sharī'ah*. No puede haber esoterismo sin ese fundamento exotérico. Los imames, precisamente, maldecían a esos parlanchines carentes de criterios válidos y aceptaban a los seguidores en verdad del camino espiritual.** Para mayor información sobre el perfil de los adheridos al sendero del islam, consultar nuestro estudio sobre este tema: Morrow, John Andrew, "The Image of the Road in Islamic Literature," *Proceedings from the Image of the Road Conference*, Ed. Will Wright and Steven Kaplan, Pueblo: SISSI, Colorado State U-Pueblo, 2005.

central islámica de la "unidad divina," como queda demostrado, por otro lado, que algunos aspectos de la cultura clásica de los griegos y los hindúes, como las filosofías secularizadas de los epicúreos[1] o de algunos cínicos,[2] o el naturalismo de los atomistas, apenas encontró eco en el interés de los musulmanes. Era imposible que un pensamiento de estas características basado en la sensualidad y en un relativismo dualista se pudiera introducir en la doctrina islámica en forma de cognición, y al mismo tiempo, fuera de naturaleza de experiencia gnóstica.

En relación con la refutación de ciertos aspectos de las teorías dualistas y trinitarias los mu'tazilíes aportarían al islam una solución teológica acorde con la doctrina de la unidad. En su apoyo a la causa del conocimiento de la filosofía greco-alejandrina los mu'tazilíes crearon las condiciones favorables para su estudio y comprensión dentro de los círculos intelectuales shiitas, pero esta afinidad y simpatía entre los mu'tazilíes y los shiís no debe entenderse, en modo alguno, como una identidad ya que, en otras cuestiones fundamentales, como la del significado y función del *imām*, difieren completamente acercándose aquéllos mucho más, en este sentido, a la visión de los sunnitas.[3] En definitiva, lo real es que durante toda la historia del islam el legado preislámico de las ciencias cosmológicas

---

[1] Nota del Editor. Los epicúreos fueron los seguidores del filósofo atomista ateniense Epicuro (341-270 a.C.), quien consideraba que la percepción sensible es el único fundamento del conocimiento y creía que los objetos materiales emitían imágenes que ingresaban a nuestros sentidos. Estimaba que el mayor bien era el placer, lo que significaría que la liberación del dolor y de los trastornos emocionales no se lograría a través de la complacencia sensual sino a través del virtuosismo aplicado. Sus enseñanzas formaron la base de *De rerum natura* de Lucrecio.

[2] Nota del Editor. Los cínicos fueron miembros de una escuela de filosofía griega fundada por Antístenes (444 – 399 a.C). Pensaban que la virtud era el único bien y que la misma se conseguía mediante el autocontrol y la austeridad, no a través de las convenciones sociales.

[3] Nota del Editor. Por lo tanto, Bilāl Philips cae en un error al vincular la filosofía shiita y la mut'azilita (5).

y las doctrinas metafísicas fueron unificadas, como en el corpus jabiriano o en las *Rasā'il* (*Epístolas*) de los *ikhwān al-safa'* (Hermanos de la Pureza),[1] en una síntesis perfecta que no desequilibró ni desplazó a otras coordenadas religiosas la posición monoteísta del islam.

Seyyed Ḥossein Naṣr, 'Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, Aḥmad Aḥmadī, entre otros, pensadores islámicos, y Henry Corbin,[2] Titus Burckhardt, René Guénon, Frithjof

[1] Nota del Autor. Para los *ikhwān al-ṣafā'*, ver S.H. Naṣr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (London 1978), 1, I a IV, 25-104; *Islamic Life and Thought* (London 1981), especialmente los capítulos 10 y 11.

[2] Nota del Editor. Henry Corbin declaró en forma privada ser un místico musulmán shiita y admitió que creía en la existencia del *imām* viviente y oculto. *'Allāmah* Ṭabātabā'ī, *ayātullāh* Ḥasanzadeh Amoli, Seyyed Ḥuseinī Tehranī, y Seyyed Ḥossein Naṣr han testimoniado que Corbin aceptó el shiismo duodecimano. Sin embargo, un examen cuidadoso de sus ideas, exhibe su interés en el "shiismo esotérico" perteneciente a los *ghulāt* y a los ismaelíes y no precisamente en el "shiismo oficial," es decir, en la tradición legal convencional del shiismo duodecimano. Aunque admiraba muchos a los doce imames, Corbin sostuvo muchas creencias "heterodoxas," por ejemplo, creía en la ocultuación permamente del Mahdi y que su reaparición solamente tendría lugar en el reino del corazón.

Según Ismael Velasco, la obra de Corbin "constituye un puente filosófico entre las creencias *bābī-bahā'ī* y la matriz filosófica y religiosa dentro de la cual fueron concebidas," pudiéndoselas ver "como un prolegómeno para el estudio de las escrituras babíes y bahaíes." En palabras de Velasco, "Corbin siguió el hilo de la espiritualidad islámica desde su génesis en los doce imames hasta la escuela *shaykhī* al final de su recorrido."

Es importante mencionar que, a pesar de que su obra forme un lazo conceptual entre la shaykhi y la Bābī-Bahā'ī, Corbin observó una actitud crítica respecto a estos dos últimos movimientos religiosos.

Para mayores datos sobre el tema, véase: Vittor, Luis Alberto. "La fe bahai y la contratradición en el mundo islámico," una ponencia leída el 23 de octubre de 1997 en el Instituto de Estudios Tradicionales Joseph de Maistre en Buenos Aires, en el marco académico de las jordadas del Primer

Schuon,[1] entre los pensadores tradicionales de Occidente, nos

---

Encuentro Argentino Intertradicional del Pensamiento Guenoniano. Dicho trabajo es una versión ampliada de un artículo previamente publicado en *Atma-Jñana. Revista Bimestral de Síntesis Espiritual* 8 (Buenos Aires 1990): 17-29; del mismo autor véase: "Guénon y la iniciación en el esoterismo islámico" ensayo que expuso el 23 de agosto de 2001 durante la *Primera Semana Guenoniana de Buenos Aires*, celebrada en la Biblioteca del Congreso y el artículo "El Concepto del *ta'wil* desde la perspectiva fenomenológica de H. Corbin" en el suplemento cultural *Letras e Ideas* 18 (Buenos Aires 1991): 3-8.

[1] Nota del Editor. Frithjof Schuon (1907-1998) fue un erudito suizo-alemán. Convertido al islam, su nombre musulmán fue 'Īsa Nūr al-Dīn Aḥmad. Estudió con René Guénon –renovador de la teoría tradicionalista– pero rompe con él en 1950. Afirmó que recibió la visita de la Virgen María en la década de 1960 y dijo que la misma le dio un mensaje universal anunciando la unidad trascendental de la religión. Como producto de esta serie de visiones, formó su propia *ṭarīqah*, conocida como *maryamiyyah*. Debe remarcarse que dicha denominación y su supuesta investidura desde lo alto, son cosas inventadas por él.

En una entrevista para la revista *Vers la tradition,* Khaled Bentounès, el *shaykh* actual de la *ṭarīqah 'alawiyyah*, negó categóricamente cualquier nexo entre el grupo de Schuon y la *ṭarīqah* madre desde 1954 en adelante. Se trató de una clara ruptura en la *silsilah* (cadena de transmisión), que es un componente esencial en el universo espiritual de las órdenes iniciáticas islámicas. Si bien el *shaykh* Bentounès no niega el valor del trabajo de Schuon, ve a éste como un erudito y no como un líder espiritual. Luís Alberto Vittor realiza la siguiente observación en su articulo "René Guénon y la iniciación en el esoterismo islámico" (Buenos Aires 2001):

> Como sabemos, a comienzos de la década de 1930, Schuon le escribió desde París a Guénon, residente ya en El Cairo, solicitándole un consejo respecto a qué "maestro" le convendría vincularse. Antes de que le llegase la respuesta de Guénon, Schuon se trasladó de París a Marsella encontrándose en una *zawiyyah* con algunos *fuqarā'* argelinos de la *ṭarīqah 'alawiyyah* que le persuadieron de ir a visitar al shaij Aḥmad Muṣṭafa al-'Alawī. En medio de todo ese movimiento, recibe la respuesta de Guénon indicándole que debía dirigirse a Mostagán para contactarse con el shaij al-'Alawī. Esta respuesta convenció finalmente a Schuon, quien se encaminó rumbo a Mostagán, en 1932, para tomar la

ṭarīqah del shaij al-‘Alawī. En Mostagán, Schuon se islamizó adoptando el nombre de ‘Īsā Nureddīn. Por ese entonces, Guénon se había vinculado al shaij Salama Rāḍī, el fundador de la *ṭarīqah ḥamdiyya shādhiliyyah*, a quien conoció yendo a rezar diariamente a la Mezquita Seyyidna al-Ḥusain. Al respecto, nos permitiremos señalar un hecho por demás curioso acerca del cual, para evitar polémicas estériles y "refutaciones" fáciles, preferimos no abrir juicio sino tan sólo dejar planteado un interrogante: ¿Por qué Guénon aconsejó a Schuon de ir a Mostagán para contactarse con el shaij al-‘Alawī en lugar de conectarlo con su propio shaij en El Cairo? Quizás algunos pasajes entresacados de sus cartas puedan suministrarnos una pista. Sobre una *zawiyyah* de la *ṭarīqah alawiyah*, abierta en París, dice Guénon en una carta con fecha del 1º de noviembre de 1927:

Parece que esta cofradía se está extendiendo notablemente; he sido informado formado además que tiene una *zawiyyah* en París, en el bulevar Saint-Germain, a pocos pasos de aquí. Por lo demás, ello hace temer que se convierta en demasiado abierta y pueda así desviarse como muchas otras.

Y en otra carta fechada el 31 de diciembre de 1927 nos vuelve a decir:

Creo haberle ya dicho que los *alawitas* tienen un centro en París, destinado además exclusivamente a los árabes y a los cabilos; aunque he sido invitado a ponerme en contacto con ellos no he tenido tiempo para eso, aunque estoy aquí cercano; con todo, será oportuno que consiga verlos, puesto que puede ser más interesante que la filial en formación y en la cual serán admitidos también europeos, como me parece haberos ya dicho; la introducción de los elementos occidentales es muy fácilmente causa de desviación.

Debe advertirse que ambos pasajes corresponden a cartas escritas en 1927, tres años antes que Schuon pidiera a Guénon le recomendara un guía espiritual. Un detractor de Schuon podría preguntarse fácilmente porqué Guénon lo dirigió a la *ṭarīqah ‘alawiyyah* cuando aparentemente desaprobaba la apertura hacia elementos occidentales manifestada por la *zāwiyyah* parisina. No es nuestro objetivo examinar las razones por las que dejó que el suizo se desviara del camino correcto. Me parece suficiente decir que probablemente estaba relacionado, conciente o inconcientemente,

> con fuerzas antitradicionales que hicieron de él un mero instrumento. Hay que preguntarse si Guénon vio a Schuon como una de esas influencias occidentales destructivas a través de las cuales la desviación podría entrar en el islam. El desarrollo posterior respecto de las prácticas desviadas y las innovaciones hechas por el último, parecen dar la razón a quienes afirman que Guénon había percibido la sombra de su espiritualidad defectuosa. Debería resaltarse que el Shaykh ‘Abd al-Waḥid Yaḥyā nunca tuvo desacuerdos con la *tariqah ‘alawiyyah*, puesto que su cadena de iniciación es legitima e inobjetable. Su única preocupación fue que sus ramas en Occidente podían socavar los principios tradicionales, distorsionar las enseñanzas e introducir innovaciones. Tanto para Luis Alberto Vittor como para mí, no hay dudas de que la preocupación de Guénon fue la misma que la nuestra al observar los acontecimientos pervertidos en todo el mundo occidental.

Si Schuon fue un *shaykh* sufí es un tema que gira alrededor de la famosa *ijāzah* que recibió de las manos del *shaykh* Adda Ben Tūnisī. Luis Alberto Vittor fue lo suficientemente afortunado como para tener ante sus ojos una copia en árabe de esa *ijāzah*, amablemente proporcionada por ex miembros de la *ṭarīqah*. Como explica en su articulo:

A partir de ese viaje de Schuon a Mostagán y de su contacto con el shaij al-‘Alawī, comenzaría a gestarse un malentendido que de buena fe esperamos deshacer. Dicho malentendido —que nada tiene que ver con el shaij al-‘Alawī ni con la *ṭarīqah ‘alawiyyah*– se relaciona con una supuesta *ijāzah* (autorización) que Schuon habría recibido en calidad de *muqaddam* (delegado) de manos del shaij Adda Ben Tūnisī, sucesor del shaij al-‘Alawī. Todo el problema entre Schuon y Guénon se deriva precisamente de un error de interpretación del contenido de esa licencia, sobre todo, respecto al verdadero papel que Schuon debía representar en su calidad de *muqaddam*. En dicho documento, cuya copia en árabe hemos tenido a la vista, el shaij Adda Ben Tūnisī dice claramente: “*qad adhantu fi nashr al-da‘wah al-islāmiyyah*” (le doy permiso para difundir y hacer un llamado al islam), *“talqīn kalimat at-tawḥīd ‘Lā ilāha ilā Allāh’*” (hacer comprender la palabra de la unidad “No hay Divinidad excepto lo Divino”) y, lo más importante, enseñar “*al-wājibāt al-dīniyyah*” (los deberes religiosos básicos). Esto significa simplemente que el shaij Adda Ben Tūnisī le extendió a Schuon un permiso (*idhn*) que sólo le faculta para difundir (*da‘wah*) el mensaje del islam en Occidente.

Es muy significativo que el shaij Adda Ben Tūnisī haya usado el término

árabe *idhn*, que significa “permiso,” en lugar de usar el vocablo *ijāzah*, autorización... Según parece, con arreglo a todas las evidencias, en ningún momento el shaij Adda Ben Tūnisī autorizó a Schuon para transmitir la *ṭarīqah* a otros. El propio Guénon parece haber estado confundido respecto a los reales alcances y restricciones de ese permiso (*idhn*) ya que en una carta del 7 de julio de 1949 escribe: “En todo caso, está fuera de duda que no puede ser cuestionada la calificación de *moqaddam* del shaij ‘Īsā, con el poder de transmisión regular que ella implica.”

Debemos admitir de manera absolutamente honrada que el “permiso” (*idhn*) que Schuon recibió del shaykh Adda Ben Tūnisī no concedía específicamente la autoridad para iniciar a otros en el esoterismo islámico. Schuon declaró tener la *ijāzah* del *shaykh* al-‘Alawī y Guénon, de buena fe, aceptó sus palabras. La *ijāzah* en cuestión, sin embargo, menciona simplemente que fue designado el *muqaddam* o representante del *shaykh* con respecto a las observancias diarias básicas, es decir, enseñanzas elementales utilizadas para difundir los pilares exotéricos o universales del islam. En otras palabras, la licencia dada por el *shaykh* Adda Ben Tūnisī sólo permitía a Schuon cumplir las tareas elementales que todo musulmán debe realizar *de motu propio* (por su cuenta), sin ningún permiso especial. Schuon pudo haber sido un gran erudito, filósofo y artista talentoso. Pero, en verdad, la orden *‘alawiyyah* no le concedió el título de *shaykh*.

Schuon cortó sus lazos con la *ṭarīqah ‘alawiyyah* en 1954, con lo que rompió abruptamente la cadena de iniciación de un modo, por lo menos, completamente inusual. Luego fundó su propia *ṭarīqah*, completamente autónoma, separada de la rama madre, y que eventualmente se llamaría *maryamiyyah*, algo muy anómalo, pues estaba desprovista de *silsilah* o cadena de transmisión iniciática. En el mundo sufí toda *ṭarīqah* necesita estar provista de una *silsilah* que remonte su linaje espiritual hasta el profeta, como forma de asegurar su autenticidad. Probablemente sea esta la razón por la que Guénon describió a la *maryamiyyah* como una “orden ‘universalista’ indefinida.” En una carta enviada desde El Cairo, fechada el 9 de octubre de 1950, Guénon dice:

> ... En Lausana, las observancias rituálicas han sido reducidas al mínimo estricto, y la mayoría no ayunan inclusive ya durante el *ramaḍān*; yo creía que no se había llegado a tal punto, y veo que tenía demasiada razón cuando decía que bien pronto no sería ya del todo una *ṭarīqah*, sino una vaga organización “universalista,” ¡más o menos a la manera de la de los discípulos de Vîvêkânanda!

enseñan a mirar la realidad del islam desde un punto de vista que si bien es algo diverso, no deja por ello de estar armónicamente integrado a la perspectiva unitaria de su doctrina, sin que esta particularidad lo vuelva menos sugestivo en tanto que ella es producto primero del espíritu muḥammadiano, que es esencialmente metafísico y ético. Gracias al trabajo de estos investigadores y de quienes lo continúan orientándose bajo su guía, como William C. Chittick, Christian Jambet, Pierre Lory, por citar

---

Y en la carta enviada desde El Cairo, fechada el 18 de septiembre de 1950, Guénon hace las siguientes observaciones en relación a Schuon, Burckhardt, y otros miembros de la *ṭarīqah maryamiyyah*:

> Por otra parte, recibí una carta de Burckhardt referida a mis respuestas a M.L. (Martin Lings) diciendo que “la violencia de mis misivas lo han preocupado profundamente y que no puede entender las razones de observaciones tan severas.” ¡A mi me parece que no es tan difícil de entender!... Es horrible advertir cuán lejos puede llegar la mala fe. De todos modos, no me sorprende en lo más mínimo ya que, desde un punto de vista técnico, la ignorancia de estas personas, comenzando con el mismo F.S. (Frithjof Schuon), es verdaderamente aterradora…

Ex miembros de la *maryamiyyah* han revelado, a diversos eruditos musulmanes, incluido un *shaykh* de la Orden Jerrahi, información inquietante sobre su fundador y las prácticas rituales de la *ṭarīqah* inclinada a actuar de manera muy reservada. Algunos de los primeros seguidores de Schuon incluyen a Marco Pallis, Charles Le Gai Eaton, John Levy, y Léo Schaya. El suizo Charles Le Gai Eaton (1922-) abrazó el islam en 1951 y actualmente es consultor del Islamic Cultural Center de Londres. Y entre los escritores schuonianos podemos contar a Thomas Merton, Huston Smith, Jean Borella, Joseph Epes Brown, Titus Burckhardt, Rama Coomaraswamy, Keith Critchlow, James Cutsinger, Victor Danner, Michael Oren Fitzgerald, Martin Lings, Jean-Louis Michon, Vali Reza Naṣr , Osman Bakar, Roger du Pasquier, Whithall Perry, Philip Sherrard, Huston Smith, y William Stoddardt. Seyyed Ḥossein Naṣr fue miembro de la *ṭarīqah maryamiyyah* y discípulo de Schuon. En la actualidad es su discípulo más influyente. El sitio web académico del Dr. Mark Sedgwick, traditionalism.org, describe a Naṣr como “el principal autor *maryami*” y reemplazante de Schuon.

sólo algunos, **el islam no es ya la mole que nos aplasta con su peso de gigante religioso;**[1] **no es tampoco la religión primitiva y bucólica de los pastores ni la réplica o adaptación árabe de la tradición judeo-cristiana;**[2] **sino una especie de filtro inteligente que alquímicamente selecciona, desbroza, purifica, mantiene aquello que tiene valor tradicional y rechaza lo nocivo e inútil del conocimiento secularizado y profano.** Junto con todos ellos, nosotros nos inclinamos a interpretar el traspaso o la transmisión del legado tradicional preislámico como un desenvolvimiento natural de la continuidad universal de esa misma herencia espiritual[3] que, debido a su razón de ser metafísica, tiene un desarrollo indefinido, afirmándose y arraigándose, según el momento histórico, en el terreno más adaptado para su florecimiento espiritual. Preferimos verlo así antes que como un "influjo" o una "imitación" no como una opción personalizada sino con arreglo al punto de vista de la tradición sagrada, eterna y unánime.

---

[1] Nota del Editor. Naṣr comenta: "las manifestaciones de Louis Massignon, H.A.R. Gibb y Henry Corbin, al igual que las de una generación posterior de eruditos occidentales afines, como Annemarie Schimmel, siguen siendo verdaderamente excepcionales" (*Heart of Islam* xii). También sería útil añadir a esta lista a Sachiko Murata.

[2] Nota del Editor. Murad Wilfried Hofmann nos explica en su reseña al libro de Muḥammad Muṣṭafā al-'Azīmī, *History of the Coránic Text,* que los demagogos cristianos como Juan de Damasco, Pedro el Venerable, Raymundo Llull y Martín Lutero, seguidos por infames orientalistas judíos, cristianos o secularizados como Julius Wellhausen, Gustav Flügel, Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Alphonse Mingana, Snouck Hurgronje o Joseph Schacht, hicieron todo lo posible para demostrar que el islam era una copia judeo-cristiana corrompida, para lo que se basaron en *aḥādīth* falsificados, sin ninguna originalidad o circunstancia atenuante.

[3] Nota del Editor. Como explica Héctor Abū Dharr Manzolillo en su artículo "Los 'conversos' en países con minorías musulmanas," **las religiones reveladas corresponden a diferentes etapas a lo largo del mismo camino hacia la perfección espiritual**. Por lo tanto, ir desde el judaísmo hacia el cristianismo y desde éste hacia el islam, es parte de una continuación lógica establecida por Dios.

Seamos sinceros: si hemos de ver al islam como el resultado de un "influjo" histórico o una "copia" de un modelo religioso preislámico, negando así cuanto hay de genuino y único en su propia Revelación, deberemos reconocer asimismo, con M. Cruz Hernández, que en tales condiciones **ninguna religión hubiese resultado mejor parada que el islam.**[1]

La crítica vívida de esta unilateral forma de interpretación la hizo el distinguido profesor de la Universidad Autónoma de Madrid respecto de la postura del P. M. Asín Palacios, a quien los hispanoamericanos debemos un respetuoso reconocimiento por sus importantes contribuciones al conocimiento del islam del período del al-Andalus, señalando, por otra parte, que tal actitud es fruto no sólo de las condiciones sociales de su tiempo y las religiosas de sacerdote católico, sino también de las condiciones del conocimiento científico de su tiempo. Lo mismo que M. Cruz Hernández no queremos insistir demasiado en un reproche que haga gravitar el valor de toda la obra del Padre Asín Palacios alrededor de un prejuicio que se ha ensañado largamente no sólo respecto del islam sino asimismo de otras formas tradicionales reveladas cuando éstas han sido consideradas exclusivamente bajo el aspecto exotérico de "religión." Con esto buscamos señalar que el método en Asín Palacios, o en H. A. R. Gibb está equivocado, porque equivocado está el principio que lo guía. Su error consiste en creer que para dar carácter científico a los estudios religiosos, para llegar a entender la religión en general y el islam en particular, es indispensable restringir el campo visivo de tales estudios a uno o pocos hechos para seccionarlos en sus elementos accidentales y contingentes que cómodamente pueden

[1] Nota del Autor. Ver en *Exilios filosóficos en España* de M. Cruz Hernández (A. Heredia Soriano ediciones, Salamanca 1990): 490, "Los estudios islamólogos en España en los siglos XIX y XX."

Nota del Editor. El autor desbarata por completo lo propugnado por los orientalistas. Aunque los eruditos someten al islam a un análisis científico rigurosísimo e inmisericorde, y aunque le endilguen ser una religión inventada, se revela como la mejor religión.

simplificarse y reducirse a mínimos términos, a fórmulas abstractas e hipótesis esqueléticas,[1] dentro de las cuales todas las tradiciones puedan ser atraídas u obligadas a adaptarse al marco imaginario de aquellas clasificaciones que gustosamente explican ciertas semejanzas o afinidades formales entre la religiosidad judeo-cristiana y la tradición islámica por la teoría de la "asimilación" o la "reproducción" sucesiva.[2]

Nos fatigaríamos inútilmente si intentáramos trazar una crítica de la tradición comprendida así: la crítica ya se hizo y el juicio ya se pronunció por boca de R. Guénon, quien, entre otros, hizo notar en relación con el Vedanta cuán profundamente difiere esta noción occidental de "religión" de lo que en Oriente puede caracterizarse esencialmente como tal.[3] Pero para que en esa confusión de la tradición con el concepto de religión no se envuelva conjuntamente también al islam, es bueno que volvamos a recordar aquí que tradición, a diferencia de religión, no es un esqueleto, es la unidad de la vida; no es una forma especial y concreta de vida religiosa, es la fuente vital de todas las formas de religión; no contiene ya determinados dogmas y preceptos pero da el sentido universal a todos los dogmas y a todos los preceptos religiosos particulares; no debemos rechazarla en los comienzos ni en las postrimerías del ciclo actual, porque en tanto que continuidad la suponemos presente

[1] Nota del Editor. Como señala Naṣr, "la mayoría de los orientalistas estudiaron al islam creyendo, de manera arrogante, que poseían un método científico impecable, aplicable a todas las religiones" (*Heart of Islam* xii).

[2] Nota del Editor. La postura islámica, sin embargo, no es que los musulmanes copiaron a los cristianos, quienes a su vez copiaron a los judíos y estos a su vez a los egipcios y babilonios, sino que las similitudes entre sus legislaciones puede explicarse por el hecho de que provienen de la misma fuente eterna: Dios.

[3] Nota del Editor. El concepto occidental de religión es estrecho. El oriental, en cambio, es mucho más amplio y abarca todos los aspectos de la existencia humana.

siempre y en todas partes donde haya una religión.[1] **La revelación, la fe, la verdad, el sentido de los hechos religiosos no son un hecho ni una idea, sino expresiones diversas de un único principio espiritual.[2]** Convencidos de que conociendo una religión se conoce a todas o, por el contrario, que conociendo a una sola religión no se conoce a ninguna o de que una religión fuera de la propia no es capaz de enseñarnos ni revelarnos nada,[3] y por lo tanto ni siquiera es digna de tenerse en cuenta, algunos especialistas occidentales se obstinan en ver el islam simplemente como una creación árabe a la religiosidad judeo-cristiana o como el resultado de hechos religiosos repetidos y recopiados pasivamente al dictado de las mismas circunstancias exteriores que los musulmanes fueron asimilando a lo largo de la historia de las civilizaciones orientales.[4]

Sin embargo, todas las expresiones formales de Oriente y Occidente presentan semejanzas y afinidades más o menos evidentes que muchos estudiosos,[5] entre los cuales los más sinceros, están

---

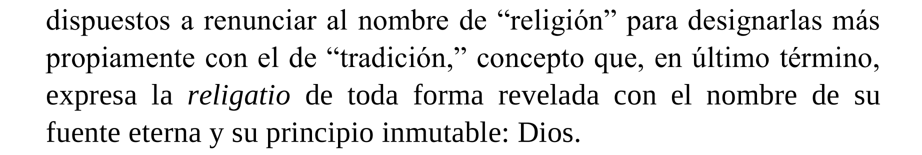
[1] Nota del Editor. Según las fuentes islámicas ya se han cumplido las cientos de profecías que señalan el Fin de los Días. Sólo falta la final y más importante: la aparición del anticristo, el retorno del *imām* Mahdī junto con Jesús, el Mesías y la salida del sol por el oeste. Esto, para algunos, no debe tomarse literalmente, pues se referiría al ascenso del islam en el mundo occidental. El retorno del decimosegundo *imām* es inminente.

[2] Nota del Editor. Alude al versículo coránico: "A Alá pertenecemos y hacia Él es nuestro retorno" (2:156) y (49:13). El autor también se refiere a las tradiciones proféticas que dicen que Dios creó todo de su propia luz.

[3] Nota del Editor. Recordamos vividamente cómo Nigosian, nuestro profesor de estudios religiosos de la Universidad de Toronto, comenzó su clase sobre las religiones: "La religión es el producto de la imaginación humana…" Para muchos de estos eruditos, el ateísmo es la base del estudio "científico" de la religión.

[4] Nota del Autor. Ver Henry Daniel-Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús* (Buenos Aires 1961), III, 1, 382-83 y Hans-Joachim Schoeps, *El judeocristianismo: formación de grupos y luchas intestinas en la cristiandad primitiva* (Valencia 1970: 146-150).

[5] Nota del Editor. Las similitudes entre las religiones no implica que se



dispuestos a renunciar al nombre de “religión” para designarlas más propiamente con el de “tradición,” concepto que, en último término, expresa la *religatio* de toda forma revelada con el nombre de su fuente eterna y su principio inmutable: Dios.

plagien unas a otras, sino que tienen el mismo origen espiritual: Dios.

Capítulo 2

Hacia una definición del shiismo

Elección, opción, inclinación, preferencia son, según hemos dicho anteriormente, algunos de los significados con que el pensamiento griego antiguo había procurado abrirse el camino comprensivo que introduce en la definición de la palabra *háiresis***,** y los transmitió al pensamiento latino unidos, con sus necesarios acomodamientos etimológicos, a la palabra *hæresis* que aparece ligada a diversos significados que remiten a las ideas de *opinión, dogma, partido, secta.* El significado de *secta* que dan los diccionarios bajo la definición de "conjunto de fanáticos que siguen una parcialidad religiosa o ideológica" no es apropiado a su uso más aquilatado que originalmente sirvió para designar a una "doctrina particular de algún maestro que la halló y la explicó, aceptada y defendida por un conjunto de secuaces o seguidores." Apartándose un tanto de su significación y su raíz etimológica original la palabra "herejía," lo mismo que el vocablo "secta," sirvieron para designar con el correr de los siglos, a los que profesan ideas falsas o erradas que acarrean la excomunión o el anatema en tanto se incurra en la práctica y la difusión de lo ilícito o lo prohibido. En este sentido restringido, la palabra "herejía" tiene su equivalente en el término hebreo *herem* (lit.: excomunión, anatema) y la palabra árabe *ḥarām* (lit.: lo ilícito, lo prohibido, derivado de la raíz *harama***,** privar a de, anatematizar, quitar, excomulgar).[1] Y aunque la palabra *herejía* y el término *secta*

[1] Nota del Editor. Como explica Nwyia,

> Es bien conocido que los *fuqahā'*, quienes analizan el Corán en el papel de filólogos o juristas, consideran la interpretación mística de los sufíes una innovación foránea que no es fiel al texto sagrado y por lo tanto la rechazan. Desde su perspectiva legalista, se autoimpusieron representantes del islam oficial y de su ortodoxia. En consecuencia, estiman que los sufíes representan, históricamente, una secta más o menos heterodoxa y que sus deducciones del Corán resultaban un desarrollo tardío ajeno al islam primitivo. (23)

se ha usado antiguamente para designar en el campo filosófico, las opciones o tendencias de las diversas escuelas y métodos, prosperó hasta imponerse en nuestros días, por encima de cualquier otra definición, como denominación común para todas las agrupaciones religiosas desprendidas de un culto o doctrina original, por lo general, en disidencia con los dogmas o con las prácticas rituales consideradas ortodoxas.

Para la iglesia, *strictu sensu,* eran técnicamente "heréticas" o "heterodoxas" todas las sectas o iglesias protestantes derivadas de la reforma protestante, desde el momento en que se consideraban apostatas o tránsfugas de Roma. Como se sabe, el término ***hereje*,** con todas sus connotaciones, ha sido suprimido del léxico eclesiástico a partir de 1971.[1] No hay, por consiguiente, más herejías, sino "meros errores doctrinarios" que no atraen la excomunión. A la mentalidad moderna no le satisfizo esta herencia clásica y acumuló

Murata, por su parte, observa:

> Aunque los defensores de *al-kalām* (filosofía escolástica) han sido vistos frecuentemente por los especialistas occidentales como representantes del islam "ortodoxo," esto supone imponer una categoría inapropiada sobre la civilización islámica, como muchos otros eruditos han señalado. De hecho, el criterio, en general, para ser musulmán, ha sido el cumplimiento de la *sharī'ah* y el reconocimiento de la veracidad de cierto credo básico. Más allá de esto, se da una variedad de posiciones referidas a los detalles del credo y ninguna podría ser llamada "ortodoxa" para excluir a las otras. (8)

Tāriq Ramaḍān, nieto de Ḥasan al-Bannā, el fundador de la Hermandad Musulmana, confirma que "todos los musulmanes ortodoxos –sunnitas, sufíes o shiitas– son parte del mismo conocimiento de la *sharī'ah*" (211-212).

[1] Nota del Editor. Esta fue una extensión de las innovaciones acordadas por el Concilio Vaticano Segundo que se realizó entre 1962 y 1965. El mismo incluyó una reforma litúrgica, llamando a dar la misa en idioma del pueblo y no en latín, quitando los requerimientos sobre la vestimenta de las monjas así como la necesidad de que las mujeres se cubran el cabello en la Iglesia.

junto a los viejos vocablos una extraña abundancia de definiciones nuevas y aplicaciones arbitrarias; la opinión formada de Occidente lo usa en sentidos tan disonantes y obstinados que no posee una terminología constante para designar los fenómenos religiosos que se muestran recelosos e incómodos al trato de una mayoría que no siempre busca comprender los hechos que la desconciertan y esto es índice del estado de confusión originado por la manía de la mentalidad moderna de hacer cuestión de todo,[1] y es también el signo de la incapacidad radical de los así llamados "formadores de opinión" que se empeñan en hacer del término "secta" su único punto de partida y su único apoyo para aplicar el escarnio decretado de un concepto demasiado general y demasiado ampliamente usado hasta tal punto que podemos decir, con propiedad, aquello que R. Otto apuntó refiriéndose al término "irracional," que de esta palabra y de otras semejantes, como "fundamentalismo," se hace un deporte. Y lo que resulta todavía es que los eslabones de esta insegura cadena conceptual han sido forjados y soldados para sujetar al mismo enemigo desconocido que como un proteo multifacético cambia frecuentemente de opiniones y de nombre. La multitud de definiciones propuestas por los influyentes "formadores de opinión" son a veces tan contradictorias y ajenas en todo, a lo que estérilmente tratan de definir, que sus diversidades, y de algunas podría decirse su rareza, nos exime de la simple tentativa de clasificarlas.

El asunto se complica, además, cuando ciertos arabistas u orientalistas, en vez de permanecer en el campo de la investigación de las ideas, pasaron a ocuparse de las luchas ideológicas, por así decirlo, dividiendo sus conciencias entre el hacer científico y el quehacer político. Si insistimos en esta cuestión de un modo un tanto unilateral es porque así lo exige nuestra postura crítica; creemos que no nos faltan razones para censurar la actitud de quienes incurren

[1] Nota del Editor. El pensamiento popular moderno está caracterizado por el cinismo y por el razonamiento contradictorio. Esta actitud puede ser rastreada hasta Descartes quien, al poner todo en duda, impuso las bases de la filosofía moderna.

deliberada, e involuntariamente, por una mera concesión al lenguaje actual, en los abusos y errores que cultivan con esmero hasta la saciedad, como si la palabra "secta" o el término "fundamentalismo" fuesen más que simples referencias teológicas, epítetos con una implicación moral.[1] ¿Es posible que toda esa riqueza clásica de términos y de definiciones aquilatadas sirva ahora simplemente para describir unas generalidades de tipo ideológico?

Es de notar que a veces la palabra *secta* aparece sin ninguna justificación de carácter doctrinal, aplicada indebidamente al islam shiita sin que se advierta siquiera que tal definición es incompatible con una actitud de espíritu que es perfectamente ortodoxa y tradicional. ¿Es esto algo más que una simple tipificación terminológica? Si no es así, ¿cuál es entonces el propósito que se persigue con tal aplicación? Planteamos estos interrogantes para que el lector delibere por sí mismo y a su vez se haga esta otra pregunta: ¿Se ha de aplicar el término "secta" en el sentido genérico de que todo esfuerzo religioso minoritario deba estar invariablemente sujeto a las mismas condiciones de arbitrariedad y rigidez interpretativa? Nos referimos, claro está, a aquellas formas de interpretación enrevesadas y capciosas que convierten en secta a cualquier fenómeno religioso caracterizado por una debilidad numérica y que no reparan, con tal de que encaje en la visión general de su definición, en el hecho cierto de que no pocas veces tildan de sectas a algunas agrupaciones religiosas cuyo número de fieles es igual o aproximadamente el mismo que el de los grupos

[1] Nota del Editor. El autor alude a los versículos coránicos:

> Allí toda alma probará (el fruto de) los actos que hizo antes: serán devueltos a Alá, su Señor verdadero, y sus invenciones mentirosas los dejarán en la turbulencia (10:30).
>
> ¡Mezquino disfrute! Tendrán un castigo doloroso (16: 117).
>
> Este pueblo nuestro ha tomado dioses fuera de Él: ¿Por qué no presentan alguna autoridad clara en su favor? ¿Hay alguien que sea más impío que quien inventa una mentira contra Alá? (18:15).

mayoritarios, mientras que, por el contrario, ciertas agrupaciones religiosas minoritarias que la opinión formada de Occidente considera como sectas son expresiones formales perfectamente ortodoxas y tradicionales como es el caso del islam shiita en el Oriente Medio y el budismo y el taoísmo en el Extremo Oriente, por citar algunos de los ejemplos más conocidos. Pero, según hemos visto, **la tendencia a colgarle al islam shiita el sambenito de "secta" no es fortuita ni desprevenida**, ya que no es un azar, que ciertos "formadores de opinión" y los arabistas, con más claridad que nadie, coincidan en aplicar esta definición cómoda con la que se puede sustituir inmediatamente un sentido religioso y filosófico por otro sentido político más insidioso y provocador que define la secta como "un grupo de secuaces de ideas extremistas y pugnaces."

Frente a interpretaciones simplificadoras o reduccionistas que abstraen y tratan en común cualquier fenómeno religioso minoritario para formar un concepto general que las comprenda todas, sin contraer al islam shiita a un caso determinado, la definición de "secta," aplicado indiscriminadamente, conlleva una explicación que para algunos resulta suficiente, a pesar de que el sentido vulgarmente aceptado no pasa de ser una convención o un prejuicio ya establecido, admitido sin reserva por todos. Y esto se ha de entender generalmente de tal modo que, para la opinión formada, la sola idea de "secta" siempre presupone una inveterada actitud reaccionaria e intransigente, en virtud de la cual la *factio* puede ser reconocida y diferenciada de las demás "partes" o "factiones" mayoritarias. Y si hay alguna evolución o alguna novedad agregada a esta connotación, todo se reduce a aplicaciones concretas que vienen exigidas por las mismas concesiones semánticas del lenguaje que se adaptan a las circunstancias que cambian. Nos referimos específicamente al neologismo "fundamentalismo" que, cuando no se transforma en *toda* una afirmación sin ambages, implica *toda* una clasificación axiológica que, al tratar sobre el islam shiita, a veces, hasta

desciende al más llano menosprecio.[1]

Aunque el término "fundamentalista" puede atribuirse correctamente al protestantismo estadounidense en sentido propio, ya que su actitud de espíritu y comportamiento es concomitante con tal definición, sin embargo, la actual tendencia a identificarla plenamente con un sentido político hace que su concesión sea asociada preferentemente con el islam shiita. Con cierta aproximación puede afirmarse que el uso del término "fundamentalista" en un sentido político es un hecho reciente. En efecto, el uso del término "fundamentalista," en contexto político, parece remontarse a la famosa controversia que los protestantes estadounidenses sostuvieron con los partidarios de la teoría darwiniana de la evolución. La disputa centraba su interés en la cuestión de si la educación del estado podía desligarse de toda creencia religiosa y fomentar en cambio la doctrina atea de la evolución que es incompatible con la idea de Dios y de la creación divina.[2] En aquel entonces, el uso del término "fundamentalista" estaba todavía muy lejos de ser algo habitual. La connotación política que adquirió actualmente el término "fundamentalista," cuya incorporación al lenguaje coloquial se vuelve cada día más efectiva, se hizo habitual en el uso del inglés y de otras lenguas occidentales para referirse de un modo generalizado a una serie de grupos

---

[1] Nota del Autor. Estudios recientes pueden ilustrar ampliamente el cambio sufrido por el término "fundamentalismo" a través de la transición de un significado teológico a otro ideológico. Véase E. Patlagean y A. Le Boulluec, *Les retours aux Écritures: Fondamentalismes présents et passés* (Louvain: Paris 1993); especialmente J. Bauberot, "Le fondamentalisme: quelques hypothèses introductives, ibid, 13-30 ; J. Séguy, "Le rapport aux Écritures dans les sectes de terrain protestant" ibid, 31-46. Y siguiendo las huellas extraviadoras de las aberraciones modernas ya denunciadas, introducimos también la opinión contrastante de M.A. Amir-Moezzi, "Réflections sur une évolution du shiisme duodécimain: tradition et idéologisation," ibid, 63-82.

[2] Nota del Editor. Respecto de la refutación de la teoría de la evolución desde el campo de la ciencia, ver Ḥārūn Yaḥyā, *Evolution Deceit* y/o su versión en español, *El engaño del evolucionismo*.

islámicos que resisten y rechazan toda suerte de interferencia occidental, si bien, hagamos la salvedad, los franceses prefieran el término “integrista” y los españoles la palabra “rigorista” cuando se trata de definir el mismo fenómeno.

Aún sin querer llegar al fondo de las discusiones sobre la tendencia occidental a aplicar de cualquier modo los marbetes de “secta” y “fundamentalismo” al islam shiita, no dejaremos de insistir en que es errada la reducción de una expresión formal islámica perfectamente ortodoxa a dichos rasgos; la actitud de empobrecer su comprensión concediéndole gratuitamente una razón de ser viciada y vacía y, lo que es más grave todavía, sin ningún contacto conceptual con la verdadera realidad de su pensamiento y doctrina. Aunque se consideren “leves” esta clase de definiciones ya que, realmente, no destruyen ni afectan la doctrina del islam shiita, no obstante, hay que esforzarse por evitarlas porque, más allá de la arbitrariedad y la tentación de aplicarlo indistintamente hoy al shiismo como mañana a cualesquiera otras escuelas islámicas o aun otras formas tradicionales, expresa la inclusión y la exclusión de las doctrinas islámicas respecto a la misma y única ortodoxia considerada en distintos aspectos y desde diferentes puntos de vista.

Por otro lado, la misma definición de “secta,” con diferentes matices, prevalece en los arabistas que escribieron sobre el sufismo y la gnosis islámica en el s. XIX. De igual modo, el rótulo de “secta” al islam shiita se lo aplicaron ciertos arabistas del pasado que preferían atribuirle ciertos sesgos cristianizados, en vez de reconocer que procedían del islam. Tales arabistas admitían el concepto de “secta” sobre la distinción clásica de “herejía” y “cisma” para designar, según los parámetros aceptados de la heresiología cristiana, a los “herejes” como aquellos musulmanes que se hallan separados de la unidad doctrinal de la “iglesia” islámica y los cismáticos, a los que se encuentran separados de su unidad social y jerárquica. Al respecto nos parece oportuno recordar aquí que San Agustín, al tratar sobre estas cuestiones, particularmente en sus demostraciones contra las herejías

pelagiana, maniquea y donatista, rechaza toda clase de reduccionismo[1] y advierte categóricamente que es imposible, al menos muy difícil, dar una definición de la "herejía" que se corresponda exactamente con sus caracteres esenciales y, por esta misma razón, prevenía contra la tentación de llamar o considerar "herética" una doctrina, ya que puede resultar perjudicial tener por "herejes" a quienes no lo son.[2]

---

[1] Nota del Editor. El pelagianismo es la "herejía" originada por Pelagio. Niega el pecado original así como la necesidad del bautismo y sostiene que la gracia no es necesaria para la salvación. Afirma que el libre albedrío y las leyes son suficientes para que el hombre viva sin pecado. Surge en reacción al gnosticismo y al maniqueísmo, en el interés por una moral elevada, inexistente para Pelagio en Roma. Originalmente, el intento de aumentar la responsabilidad humana cayó en el extremo de desmerecer la gracia divina. San Agustín de Hipona enfrentó esos conceptos, por lo que la "herejía" y Pelagio fueron condenados por varios sínodos (411-18). Por escaso tiempo surgió en Francia (a fines del siglo quinto) una forma de "herejía," también condenada, que ponía énfasis en el libre albedrío (528-9). El pelagianismo continuó como una tendencia en la filosofía cristiana.

El maniqueísmo es la religión fundada por Mani (alrededor de 216-276), un persa que sostenía que el universo es una dualidad controlada por las fuerzas opuestas del bien y del mal. Argumentaba que ambas se habían mezclado pero que en el futuro se separarían y cada una regresaría a su esfera respectiva. Los seguidores de Mani debían ayudar a dicha separación por medio de aplicarse a una vida ascética. Se difundió extensamente en Asia y en los alrededores del Mediterráneo, pero desapareció en Occidente hacia el siglo VI, aunque fue la religión más importante en Oriente hasta el siglo XIV. Influenció a varias herejías cristianas tempranas.

El donatismo es un cisma del siglo IV que se produjo en la iglesia del norte de África y sostuvo apostasías en la época de las persecuciones dioclesianas. Los donatistas sostenían que los sacramentos no tenían validez fuera de la iglesia visible, que los pecadores deberían ser excomulgados, y que el estado no tenía ninguna incumbencia en las cuestiones eclesiales. Su nombre proviene de uno de sus líderes, Donato, quien fue obispo de Cartago. El cisma hizo redactar a San Agustín sus últimas definiciones sobre la naturaleza del ministerio y los sacramentos de la Iglesia.

[2] Nota del Editor. **El profeta ha condenado la práctica del *takfīr***, es decir, acusar a un musulmán de ser infiel e incrédulo. El mensajero de Alá ha

Las características del hereje, atendiendo a su elemento psicológico subjetivo, son la irreductibilidad, la obstinación, la rebeldía, la intratabilidad. Así, no son herejes o sectarios, aunque sus opiniones sean erradas y falsas, los que de buena fe creen que su doctrina es la misma que enseña la iglesia.[1] De ahí que algunos arabistas imbuidos de las mismas ideas tuvieran, respecto del islam, el mismo concepto de la herejía que se admitía en la doctrina católica. Los sufíes son herejes porque son facciones "místicas" que creen en doctrinas diferentes a las aceptadas por la ortodoxia de la "iglesia" sunnita, cuya unidad social está formada por la mayoría; en consecuencia, los shiitas son cismáticos porque son un grupo separado de la ortodoxia sunnita pero que exteriormente conservan la misma fe. Aprendido el dogma de que

---

dicho: "El musulmán que acusa a otro de *kāfir*, no debería hacerlo aunque lo fuera, pues sino (el acusador) se convierte en *kāfir*" (Abū Dāwūd); "Que nadie acuse a otro de pecador, o de *kāfir*, ya que la acusación se volverá en contra del acusador si el otro no lo es" (Bukhārī).

Igualmente, los sabios de *ahl al-sunnah* han advertido contra el *takfīr* de musulmanes. El *imām* Abū Ḥanīfah dijo que ninguno que rece hacia la *qiblah* (La Meca) podía ser *kāfir* y que esta opinión era el consenso de la mayoría de los *'ulamā'*. Escribió en su testamento que "Los seguidores de Muḥammad pueden ser pecadores pero son creyentes, no *kuffār*." El *imām* Shāfi'ī dijo: "No considero a nadie que rece que sea un *kāfir* a causa de sus pecados."

Para consultar más sobre este tema, ver "Who is a Believer and Who is an Infidel?" en el libro de Naṣr *The Heart of Islam*. La regla general en el islam es tratar como musulmán a todo el que asevera serlo, a menos que sus palabras, creencias o acciones demuestren claramente lo contrario, como ocurrió con Abū Sufyān, Mu'āwiyyah y Yazīd en la antigüedad o el Shah de Irán y Saddam Ḥusayn en tiempos recientes: decían ser musulmanes y le hacían la guerra al islam o lo corrompían.

[1] Nota del Editor. De la misma manera, para el islam, Dios juzga a la gente según sus intenciones: "Alá no tendrá en cuenta la vanidad de vuestros juramentos, pero sí tendrá en cuenta la intención de vuestros corazones. Alá es indulgente, benigno" (2: 225). Ciertas creencias, de todos modos, conducen a la incredulidad y hacen que se confunda lo *ḥarām* con lo *ḥalāl* o a la inversa.

es fácil reconocer el cisma, cuando deja su unión con la mayoría una minoría entera, los arabistas se precipitaron, olvidando por completo la lúcida advertencia de San Agustín,[1] a llamar o considerar "herejía," "cisma," "secta," y un largo etcétera de definiciones afines, al islam shiita, simplemente, porque según todas las apariencias, se distinguen explícitamente como una minoría, a pesar de que ello *in se* y *per se* no constituye una herejía, ya que **no existe una diferencia doctrinal entre el islam sunnita y el islam shiita.** Lamentablemente algunos arabistas actuales, herederos quizás de aquella vieja mentalidad, todavía se empecinan en señalar al shiismo como una "secta" islámica que no forma parte de la unidad de la *ummah*, aunque aparezca revestida con el mismo nombre islámico de musulmanes y profesa las mismas creencias religiosas. En realidad son, según el parecer de estos especialistas, cismáticos encubiertos, heréticos pugnaces o extremistas.[2]

En síntesis, la manifiesta tendencia de ciertos arabistas, iniciada en el siglo pasado y agudizada en el último tramo de este siglo, de considerar por separado en el islam shiita sus aspectos visibles o

---

[1] Nota del Editor. San Agustín de Hipona (354-430) es conocido como el padre de la iglesia latina africana. Se convirtió al cristianismo a través de la influencia de su madre, Santa Mónica. Sus especulaciones sobre la libertad, la historia, el tiempo y la naturaleza humana, lo ubicaron en un lugar destacado en la historia de la filosofía. La profundidad de su pensamiento hizo que tanto católicos como protestantes lo consideren (especialmente por su tratado sobre la gracia) una autoridad doctrinal. Su obra *De civitate Dei* (413-26) ha sido la base de muchas teorías políticas. Buscó reconciliar el pensamiento platónico con el dogma cristiano, la razón con la fe.

[2] Nota del Autor. Por ejemplo, el arabista español D. Cabanelas, catedrático de la Universidad de Granada, piensa que el rótulo de "secta" "debe aplicarse solamente a los grupos que se oponen al consenso en cuestiones fundamentales, que se apartan de la sunnah ortodoxa y que forman una comunidad disidente…Por su parte, los fieles seguidores de ʻAlī recibieron el nombre de shiitas ("partidarios"), dividiéndose paulatinamente ambos grupos en varias sectas, algunas de marcado carácter extremista." Compárese, D. Cabanelas, "No hay más Dios que Alá," apud. J. Samso, J. Vernet, D. Cabanelas y J. Vallve, *Así nació el islam* (Madrid 1986) fasc. 2, 23.

exotéricos –social y político– para distinguir más radicalmente, cada vez más, según el convencimiento de A. Bausani, entre una *shīʻah* política y una *shīʻah* religiosa, es ocasión, para tales arabistas y orientalistas, de producir un nuevo eclipse en Oriente de los aspectos espirituales, metafísicos y esotéricos, de una expresión formal tradicional y mucho es de temer que una iniciativa de esta naturaleza, por parte de Occidente, sea un último intento de hacer caer a una de las últimas reservas de genuino espíritu tradicional en una zona indefinida de relativa oscuridad exterior y de cierto olvido temporal. Con esto queremos significar, para decirlo de otro modo, que si bien la consideración del islam shiita como forma religiosa es el punto de partida en las discusiones entre algunos arabistas y "formadores de opinión," se echa de ver con claridad que el objetivo que en realidad anima a estos controversistas profesionales es imponer una visión falsa y desfigurada del islam shiita, aislando y subrayando su aspecto exclusivamente político.[1] ¿No es esto un "fundamentalismo" ideológico? ¿No constituye ello un flagrante extremismo?

Sin embargo, el defecto común a todas estas tentativas y a otras semejantes que pasamos por alto, más capciosas o menos fundadas aún, es que procuran comprender unilateralmente la realidad global del islam shiita, a la vez exotérico y esotérico, o, si se quiere en términos actuales, al mismo tiempo político y religioso como metafísico y espiritual. Para decirlo de otro modo, solamente buscan retener del hecho antes señalado, la creencia de que la regla en la tradición islámica es el sunnismo, mientras que shiismo vendría a ser algo así como la excepción, el pequeño rebaño de los elegidos que se apartó de la mayoría ortodoxa, que cometió actos cismáticos, como un intento de provocar y fomentar disensiones y sembrar la división por una cuestión política relacionada con la sucesión del profeta[2] en el rango

[1] Nota del Editor. Esto se aplica, de la misma manera, a algunos orientalistas que tienen interés en el islam en general.

[2] Nota del Editor. Como explica Fyzee, "los primeros orientalistas creyeron que el shiismo era una corrupción perniciosa del islam, que se urdió, principalmente, si no solamente, por razones políticas." Asimismo, creían

primacial del islam. Como veremos más adelante, las muchas y diversas afirmaciones hechas por algunos autores musulmanes y los arabistas sobre este punto, que dependen exclusivamente de la visión sunnita en sus enfoques,[1] llevaron a la opinión formada de Occidente al convencimiento de que, al igual que en los concilios de la iglesia, la elección del califa o sucesor del profeta puede decidirse "democráticamente" por medio del consenso (*ijmā'*).

que la fe sunnita era la "ortodoxia" y la shiita la "heterodoxia" (3).

[1] Nota del Editor. Como observa Richard W. Bulliet, la aceptación general de la visión sunnita respecto de la "heterodoxia" shiita, por parte de los orientalistas, demuestra "que los eruditos occidentales aplicaron al islam la profunda parcialidad sunnita."

Capítulo 3

El *ijmā'* o *consensus* de los doctos: ¿Un modo permitido de controlar la herejía?

Aquellos arabistas, cuyas modalidades se mantienen dentro de la línea cristianizante en su interpretación del pensamiento islámico, han tratado de ofrecer una visión gráfica de la doctrina del *ijmā'* como un modo permitido y disputado de controlar la herejía en el islam.[1] La doctrina del *ijmā'*, contemplada a través del prisma de la ortodoxia cristiana, podría concebirse y podría representarse, según H. A. R. Gibb, por medio del ejemplo del concilio. "Existe cierta analogía entre la estructuración de la doctrina por medio del 'consenso' y los concilios de la iglesia cristiana, a pesar de las divergencias en cuanto a la forma externa; y en algunos aspectos de los resultados eran muy similares. Por ejemplo, sólo después del reconocimiento general del *ijmā'* como fuente de derecho y doctrina fue posible y se aplicó una prueba legal definitiva de la 'herejía.' Cualquier intento de promover la cuestión del significado de un texto de tal manera que se negase la validez de la solución ya dada y aceptada por consenso era una *bida'h***,** acto de 'innovación,' esto es, una herejía."

La idea central de la opinión formada de H. A. R. Gibb es el concepto de "concilio" en el islam, especialmente desde el punto de vista de su entidad jurídica, entendida como colegialidad episcopal, o sea, una concurrencia de saberes a través y en virtud de la cual la

[1] Nota del Autor. Sobre *ijmā'*, véase G. Hourānī, "The Basis of Authority and consensus in Sunnite Islam" en *Studia Islamica* XXI (1964), 13-60; para el *ijtihād*, véase M.I. Jannatī, "The Beginnings of Shī'ite *ijtihād*" en *Tawḥīd* (1988), VI, I, 45-64; en relación con la jurisprudencia islámica y para una comparación entre los distintos puntos de vista entre sus diversas escuelas, véase A.R.I. Doi, *Sharī'ah: The Islamic Law* (London 1984), 315; S.H. Naṣr, *Ideals and Realities of Islam* (London 1966) IV.

ortodoxia entera, sobre todo en sus miembros justificados, viene a formar parte de un organismo secular que rehace la doctrina islámica, a la luz de la autoridad soberana, cumpliendo así una obra de depuración en materia de fe que bien puede asimilarse a la labor de los canonistas eclesiásticos. Así, en virtud de la doctrina teológica que la iglesia tuvo que exponer contra los herejes de su tiempo, en la época del califato islámico, será la doctrina del *ijmā'* la piedra de toque conciliar y constituirá la base para la refutación ortodoxa de las ideas shiitas como "herejía." Al hablar H. A. R. Gibb del *ijmā'* como concilio, o como *consensus* eclesiástico, entendemos que el distinguido arabista se mantiene dentro de la interpretación cristianizante del islam, ya que latina es la palabra "concilio" (lit.: *concilium***,** de *cum***,** con, y *calare***,** llamar, proclamar; y de ahí el sentido de convocación, de asamblea por convocación), y define, según la misma raíz griega de Iglesia (lit.: *ekklesia***,** de *ek* y *kalo*), como la grey o congregación de fieles cristianos bajo sus pastores," i.d., al conjunto de individuos con algún carácter común, en su doble sentido: activo, como *convocatio* de los obispos, y pasivo, como *congregatio* de los mismos en una unión, una sociedad, un cuerpo colegiado. Vista la doctrina del *ijmā'* bajo este aspecto conciliar, la idea de "consenso" siempre presupondrá la existencia de una "iglesia" ortodoxa en el islam que, al igual que la iglesia cristiana, puede ser reconocida y diferenciada de las demás "sectas" o "herejías" como una institución jurídica, jerárquica, soberana, visible, empírica, fácilmente perceptible desde el exterior para cuantos procuren descubrirla.

Desde ya, podríamos objetar que la concepción "eclesiológica" de H. A. R. Gibb resulta errada y, por lo mismo, falsa si no se llega a advertir que en el islam estos dos elementos: la doctrina del *ijmā'***,** como fuente de derecho y canon de las escrituras, por un lado, la referencia tanto interna como externa a la ortodoxia islámica, por otro, son idénticas, coexisten y coinciden en la aplicación de la *sharī'ah* y la *sunnah* del profeta, como expresiones soberanas del

Corán, en el islam sunnita y en el islam shiita.[1]

[1] Nota del Autor. Es esencial diferenciar entre el concepto de *ijmā’* y el concepto católico de concilio. Ver al primero como la versión islámica del concilio o consensus de los cristianos, es una simplificación grosera. El *ijmā’* fue desde el inicio un concepto fundamentalmente político, con o sin repercusiones legales. En el islam de los primeros tiempos era algo más intuitivo que técnico, elaborado. El objetivo inmediato de su aplicación era atender diversas cuestiones sociopolíticas que se presentaron luego del fallecimiento del profeta Muḥammad.

Según el punto de vista tradicional de los eruditos musulmanes, la jurisprudencia (*fiqh*) islámica se remonta a los compañeros (*ṣahābah*) del profeta Muḥammad, aunque fue sólo durante la generación de los seguidores de los seguidores (*tābi’ī at-tābi’īn*) que se formalizaron las principales escuelas de jurisprudencia.

Para las autoridades sunnitas, los compañeros (*ṣahābah*) deducían respuestas para los problemas más o menos conocidos del Corán y de la *sunnah*. Pero al enfrentarse con cuestiones impensadas, realizaban (*ijtihād*) para, a partir de los juicios, normas legales o enseñanzas del profeta, poder enfrentarlas. Los *ṣahābah* tenían sus seguidores y discípulos, los *tābi’ūn*, quienes aprendían de ellos pero no tuvieron la oportunidad de estar con el profeta. Son éstos los que constituyeron la segunda generación del islam, los que a su vez tenían sus propios seguidores. Estos últimos, asimismo, nunca estuvieron con los compañeros. Se los conoció como los *tābi’ī al-tābi’īn* y representan la tercera generación del islam.

Los siglos II y III de la hégira (conocidos como los de los compañeros, los de los compañeros de los compañeros y de los grandes imames sunnitas) estuvieron marcados por la rápida expansión del islam. En aquél período muchos árabes se hicieron musulmanes y ampliaron inmensamente los territorios de la comunidad islámica, a la vez que daban lugar a nuevas cuestiones que requerían nuevas soluciones o respuestas. Y eso motivó generalizaciones suficientemente amplias para su aplicación universal. En resumen, la *fiqh* pasó del ámbito práctico al teórico.

Las normas legales no estaban organizadas de una manera apropiada antes de la formación de las principales escuelas de jurisprudencia. Los primeros juristas no se ocupaban de cuestiones teóricas sino de soluciones prácticas a problemas puntuales y concretos inmediatos. Puesto que en la primera y segunda generación islámica no se había acabado ningún estudio sistemático de las leyes, sería inapropiado referirse a la jurisprudencia de

entonces como una ciencia cabal. Esta se desarrolló recién durante el siglo II H., por lo que no se puede llamar *fuqahā'* a los compañeros. A la luz de lo explicado, se puede decir que la jurisprudencia islámica se origina realmente a fines del siglo I H., es decir, comienzos del siglo VIII C.

A lo largo de la mayor parte del siglo I H., la jurisprudencia islámica, en un sentido estricto, no poseía un corpus legítimo. Por ser Irak el mayor centro de la misma a fines de ese período y parte del siglo II H., las influencias doctrinarias de una escuela a otra pasaban, casi invariablemente, de allí a Arabia: el desarrollo doctrinal de la escuela de Medina era sobrepasado a menudo por el de la escuela de Kufah.

A fines del siglo I H. encontramos nombres de juristas de los que existe información. Entre ellos se puede contar a Ibrāhīm al-Nakha'ī en Kufah y a Sa'īd ibn al-Musayyab con sus contemporáneos en Medina. Estas escuelas compartían, además del mismo fundamento doctrinal, la estructura legal y los criterios, cosas que las hacían la "tradición viviente." Esta forma de proceder dominó el desarrollo de la jurisprudencia islámica a lo largo del siglo II H y se le conoció, precisamente, como *'āmal* ("tradición viviente"). Su objetivo era mantener el espíritu de las enseñanzas de Muḥammad. En esa época, dicha *'āmal* fue validada a través del consensus (*ijmā'*), es decir, de la opinión común de los estudiosos y representantes de cada escuela de leyes.

Como explicamos, el *ijmā'* fue una herramienta política poderosa, usada para asegurar la elección de Abū Bakr como califa después de la muerte del profeta Muḥammad. Luego sería usado para asegurarse el despliegue e implementación de las cuatro escuelas de jurisprudencia islámicas, en el papel de únicas representantes de la ortodoxia. Es decir, en uno y otro caso se lo usó para marginar la autoridad de la casa del profeta: el *imām* 'Alī no fue tenido en cuenta como califa, a pesar de que fue elegido sucesor del profeta y la escuela de jurisprudencia jafarita fue dejada a un lado y considerada heterodoxa, a pesar de que era la más antigua, constituida sobre la base de las escuelas hanafita y malikita. Desde la época de los califas rectamente guiados, los juristas musulmanes se basaban en el Corán y en la *sunnah* para deducir leyes. Sin embargo, con el objeto de consolidar su programa político, se requirió a las autoridades gubernamentales que recurriesen al *ijmā'* como fuente de gran importancia para ejercer el poder legal. No vacilaron en hacerlo y lo usaron contra los santos imames.

El *ijmā'* aún no se había consolidado como fuente normalizada de la jurisprudencia en los primeros días del islam. Eso sucede recién en el siglo

III H.

Durante la época de los dos primeros *khulafā al-rashīdūn* (Abū Bakr al-Siddīq y ‘Umar ibn al-Khaṭṭab), se empleaba el método analógico, en función del Corán y de la Sunnah, para deducir las implicancias legales y hallar las soluciones a las situaciones nuevas o imprevistas. Si se encontraba lo buscado, se lo aplicaba. De lo contrario, reunían a un grupo de compañeros, les pedían sus opiniones y se regían por la idea que contaba con más apoyo. Este método representa el origen del consenso como práctica legal. En otras palabras, hasta la época de los *khulafā al-rashīdūn*, la noción de *ijmā’* o consensus era, evidentemente, una decisión política con fuerza de ley.

Los califas en Medina, en su papel de administradores legales, actuaban como legisladores y ese ejemplo fue seguido por los califas omeyas y sus gobernadores. Las actividades legislativas y administrativas del gobierno islámico estuvieron unificadas a lo largo del siglo I H. Los gobernadores omeyas designaron los primeros jueces que darían forma a la jurisprudencia sunnita. Estos últimos, como tales o como árbitros legales, juzgaban las nuevas cuestiones en base a su opinión personal (*ra’y*), a las prácticas y a las costumbres tradicionales, aunque supuestamente tenían en cuenta la letra y el espíritu del Corán.

La necesidad de establecer un *ijmā’ al-ummah* o consensus de la comunidad, surgió de la renuencia de algunos jefes tribales a aceptar la designación de Alí como califa o sucesor del profeta Muḥammad. El consensus era más un requerimiento político que una necesidad legal a comienzo del siglo I H.

Cuando las diferencias de opiniones afectaban asuntos políticos, en particular relativos a la sucesión del profeta, los shiitas no tenían más opción que hablar claro. Las diferencias entre los musulmanes de la primera época, la aparición de grupos de intereses y la intensidad del debate entre ellos, acentuó las diferencias doctrinales y la *ummah* de Muḥammad se escindió en tres grandes grupos: ibadíes, sunnitas y shiitas. Cada uno empleó su propia forma de *ijmā’* como fuente secundaria de la jurisprudencia islámica.

De todos modos, aunque dicha división dio lugar a disturbios y violencias, ninguno de ellos se apartó de la comunidad islámica y siempre prevaleció el espíritu islámico universal. Cada nueva generación resultó más condescendiente, admitiendo de buenas ganas las posiciones de los distintos sectores. Al examinarse la historia, nos encontramos con que los primeros

en llamar a la unidad y a la reconciliación de todos los musulmanes fueron los imames de *ahl al-bayt*.

Las discordias y disputas se resolvían por medio de la revelación en vida del profeta. Pero la cuestión de su sucesión quedó irresuelta en los corazones y se mantuvo latente, independientemente de que estaba establecida y confirmada en el Corán. Algunos musulmanes pensaron que el sucesor debía ser electo por los jefes tribales y otros que ya estaba elegido por decreto divino.

Los juristas sunnitas justificaron el uso del *ijmā'* (consensus) con un *ḥadīth* del profeta Muḥammad que dice "Mi comunidad nunca se pondrá de acuerdo basándose en algo equivocado" (Tirmidhī): fue el fundamento para transformar la *ijmā'* en una herramienta generadora de leyes islámicas. Dicho *ḥadīth* concedió al consensus de los juristas sunnitas una aparente infalibilidad, algo que ningún *fuqahā'* shiita aceptaría imitar, debido a que se atiene a la autoridad espiritual y legítima de los santos imames, al considerarlos los únicos individuos que, luego del profeta, merecen el carácter de infalibles (*ma'ṣūmīn*).

Los shiitas sostienen que el profeta y su *ahl al-bayt* fueron seres humanos perfectos desde el momento en que nacieron. Se trataba de gente purificada e infalible debido a la perfección innata que se les había concedido por gracia divina. Y aunque se podría invocar la necesidad de recurrir al consensus político en ausencia del líder divinamente designado, lo cierto es que el profeta Muḥammad había designado como su sucesor a 'Alī, en base a un decreto divino. Entonces, si bien no hacía falta para nada un *ijmā'*, los opositores de este último recurrieron al mismo con el objeto de despojarlo de su derecho legítimo al califato.

Si el profeta Muḥammad hubiese recibido una orden divina respecto a que los jefes tribales debían designar al líder de la comunidad islámica, lo habría dicho. Es decir, deberíamos poseer abundantes tradiciones suyas que dijesen, "Cuando muera, llamen a elección para designar un califa." Pero la verdad es que no existen. En cambio, sí tenemos un gran cuerpo de tradiciones en las que **el profeta designa explícitamente a doce imames como sus sucesores, los que son nombrados uno por uno. El primero era 'Alī y el último el Mahdī**. El profeta Muḥammad siempre enfatizó que la comunidad musulmana debía ser conducida por un líder divinamente inspirado para que no se transforme en algo parecido a una nave al garete.

Es importante recordar que el profeta nunca consideró a la *ummah* islámica infalible o libre de error. En el momento en que la agresión de la tribu

Completemos ahora cuanto llevamos dicho críticamente, con unas observaciones más estrictamente específicas. Podría echarse en falta dentro de nuestra perspectiva que la concepción cristianizante de H. A. R. Gibb se remonta a una época (*circa* 1950) en que esta clase de distinciones no se dejaba sentir con la intensidad conque la sentimos en nuestros días y que la ausencia de un punto de vista amplio y elaborado está ampliamente justificada porque muchos de los problemas que aquí discutimos, en relación con los temas que incumben a este trabajo como el de las "sectas" y el "fundamentalismo," apenas se había planteado.

---

quraysh en contra del mensajero de Dios fue más aguda, éste hizo la siguiente imploración: "Oh Alá, perdona a mi pueblo por su ignorancia." Si la comunidad islámica hubiese sido capaz de autogobernarse y actuar de la mejor manera en defensa del islam sin ser conducida específicamente por alguien, Alá nunca hubiese necesitado enviar guías espirituales.

El hecho de que Alá diese lugar a la *wilāyah* (autoridad que El concede a los imames para guiar a los seres humanos en todos los aspectos de la vida) después de cerrar la *nubuwwah* (misión profética), es un indicio suficiente para saber que la comunidad islámica carecía de la capacidad de moverse correctamente sin determinados líderes, es decir, los imames, a quienes Alá designó para que la guíe por el sendero recto. Entonces, a la luz de ésto, se podría colegir que el consensus o *ijmā'* es una innovación (*mustaḥdath*) en el islam. Pero después de la muerte del profeta una costumbre preislámica tribal –la *shūrā*, *ijmā'*– se convirtió en una institución islámica debido a la necesidad política de consolidar el poder del califato emergente.

En el marco de los doce imames, el uso del consesus o *ijmā'* aparece mucho más tarde y coincide con el momento de la ocultación mayor del duodécimo *imām*. Para los juristas yafaríes era impensable considerar el uso del *ijmā'* en presencia de los imames Infalibles. Es por esa razón que dichos jurisperitos sólo comenzaron a emplearlo después de la ocultación mayor del *imām* Muḥammad al-Mahdī. De todos modos, debería advertirse que el concepto *ijmā'* para los juristas shiitas difiere totalmente del que sostienen los juristas sunnitas. Para los primeros es valedero en cuestiones religiosas y no como parte de acciones o maniobras políticas dirigidas a obtener beneficios mezquinos contrarios a lo legal.

A ello respondemos, que nos hubiera gustado observar alguna evolución en todos los arabistas y orientalistas posteriores que se mantienen dentro de la misma línea cristianizante de H. A. R. Gibb y, sobre todo, encontrar mayor comprensión, a partir de los trabajos del arabista de Oxford, de las cuestiones suscitadas últimamente por el estudio del islam shiita. Lamentablemente no es así y, salvo contadas y honrosas excepciones, notamos que l**a mayor parte de las investigaciones publicadas en Occidente**, durante la última década del cincuenta, y aun mucho más acá, **no son más que compilaciones sin valor propio, cuya endebles teórica contrasta tristemente con la solidez científica de algunos arabistas del pasado**[1] como R. A. Nicholson, L. Massignon, J. Berque, M. Asín Palacios, e incluso, por qué no, el mismo H. A. R. Gibb, quienes, más allá de su incomprensión del espíritu islámico, practicaron y profesaron una ciencia más consecuente con la calificación intelectual que merecieron, pero menos sospechosa de transacción con la controversia ideológica que reduce las polémicas religiosas, en todos sus grados y matices, a términos de extrema vulgaridad y de dudosa probidad científica: antigua dolencia que parece no terminar de agravarse en Occidente, sobre todo en este último tiempo en que **una caterva de "formadores de opinión," metidos a especialistas del islam, ha salido como una negra bandada graznante dispuesta a repetir los mismos errores y falsedades *ad nauseam*.**[2]

[1] Nota del Editor. Como se explica en "El idioma árabe en proceso de convertirse en un arma contra el islam," "No cabe duda alguna que los orientalistas norteamericanos de hoy no son comparables a los orientalistas franceses e ingleses de la época colonial."

[2] Nota del Editor. El libro de Aḥmad Ghurāb, *Subverting Islam*, es una lectura valiosa en tanto revela el apoyo saudí a determinados centros de enseñanzas y académicos. A la cabeza de los pseudoespecialistas en islam que se ubican en los mismos, se halla el neoconservador Daniel Pipes, considerado por muchos como islamófobo. Existe la versión en español del libro mencionado, bajo el título *Subvertir el islam: la función de los centros orientalista*s (Editorial Jorge Luis Vallejos, Buenos Aires -Argentina-, 1996).

Sin duda, el conocimiento y la aplicación analógica de estos principios teológicos debieron de parecerle a H. A. R. Gibb muy convenientes para su labor de comparación entre el *ijmā’* islámico, como consenso de los doctos, y el *concilio* cristiano, como consenso de los saberes eclesiásticos. Esto resulta más cierto cuando H. A. R. Gibb alude al papel de la analogía en su comparación y confiesa que tal parangón es posible “a pesar de las divergencias en cuanto a la forma externa” con los concilios cristianos, lo cual es absolutamente falso puesto que, sin importar el orden y el género de tales “divergencias” formales y exotéricas, es nuestra obligación llamar la atención respecto a la ausencia **en el islam de una iglesia o clero organizado, como también a la inexistencia, en el sentido eclesiológico**, **del oficio sacerdotal porque el islam en general no admite la mediación entre Dios y el hombre** y, asimismo, tampoco existe, en el plano institucional, un rango primacial o prelatura equivalente al papado ni hay jerarquía eclesiástica similar a la gradación de los obispos y cardenales, según el orden de sus merecimientos y el grado de cercanía al poder central de la iglesia. Sin olvidar, además, que resultaría inútil buscar en el islam ejemplos de *consensus* que sirvan de comparación con los concilios cristianos como los de Nicea, de Lyon, de Letrán, de Trento, del Vaticano, etc.[1] No hubo ni hay letrados o canonistas justificados que llegado el caso se reuniesen en diversos sínodos para examinar la doctrina que consideraren errónea y luego relatasen sus actuaciones en cartas a un prelado, en las cuales pidan que ese error sea condenado como una herejía para la comunidad islámica entera.

---

[1] Nota del Editor. El Concilio de Nicea (325) fue el primero convocado por Constantino I para condenar al arrianismo. Lyon fue la sede de dos concilios (1245 y 1274), en tanto que la basílica de San Juan Letrán en Roma fue sede de otros cinco (1123, 1139, 1179, 1215 y 1512-17). El concilio Tridentino se celebró en Trento (Italia) y tuvo una duración efectiva de ocho años, con diversas interrupciones, entre 1545 y 1563. Convocado por el papa Pablo III y concluido por el papa Pío IV, fue la clave de la contrarreforma católica, mediante la cual el Vaticano revisó sus reglas, reafirmó sus dogmas y enfrentó a los protestantes.

Muchas veces, la respuesta dada por un califa o un *mujtahid* fue considerada como la decisión arbitraria y errada de una autoridad incompetente, recaída sin conocimiento ni fundamento sobre la doctrina discutida. No queremos decir con esto que en el islam no haya existido nunca una impugnación o condena contra una doctrina considerada herética ni, muchos menos, que no haya habido una persecución de ciertas minorías o de individuos mal comprendidos, porque los hechos mismos lo desmienten[1] y allí están presentes los dolorosos testimonios de muchos mártires como al-Hallay, Sohravardí, Uways al-Qarni, Qanbar, Maytham al-Tammār, entre los partidarios de ‘Alī y de sus parientes, sin descontar, claro está, a los propios imames, principalmente, al-Ḥusayn, llamado por ello *sayyid al-shuhada* (señor de los mártires), quienes darán un categórico mentís a cualquier afirmación en contrario.[2] ¿Quién no ve que

[1] Nota del Editor. No se puede negar que en el islam hubo casos de persecución. Por citar un solo ejemplo, el Sultān Selīm I, el Cruel, exterminó a 40.000 de sus súbditos shiitas por razones políticas. En cuanto a las principales *madhāhib* en el islam, fueron impuestas por diferentes autoridades sobre la población. Para mayor información sobre la expansión de las escuelas sunnitas, ver el capitulo "[The] Secret Behind the Spread of [the] Sunni Schools" en el libro de Tījānī, *The Shī'ah: The Real Followers of the Sunnah*, pp. 82-87. Aunque el autor, por razones propias, no lo manifiesta, esto se aplica, igualmente, a la imposición en Persia de la escuela yafarí como religión de estado por los safávidas. Los shiitas duodecimanos, luego de producirse la ocultación del *imām* Mahdī, no suponían una amenaza inmediata para las autoridades en una época en la que muchos movimientos competían por el poder y la jefatura, puesto que no tenían un candidato visible para el liderazgo de la comunidad islámica.

[2] Nota del Editor. Abū ‘Abd Alá al-Ḥusayn ibn Mansūr al-Ḥallāj fue un teólogo, místico y mártir musulmán cuyos trabajos marcaron el comienzo de una corriente sufí pujante. Acusado de haber proclamado su divinidad al afirmar *Anā al-Ḥaqq* (yo soy la Verdad), fue ejecutado por los abasidas. Los positivistas rigurosos que lo juzgaron no pudieron ver más allá de la superficie de sus palabras. Al-Ḥallāj no dijo que él era Alá, sino que se había sometido de tal modo al Todopoderoso, que se convirtió uno con El. Como explica Annemarie Schimmel, "en momentos singulares de éxtasis el espíritu increado puede unirse con el espíritu humano creado y entonces el

místico se convierte en el testigo personal viviente de Alá y puede declarar *Anā al-Ḥaqq*” (72). El fundamento teológico para esa interpretación se encuentra en el *ḥadīth qudsī* en donde el mensajero de Alá dice que El manifestó:

> Quien muestre hostilidad hacia alguien devoto a Mí, Yo estaré en guerra con él. Mi siervo no se acerca a Mí con nada más amado por Mí que los deberes religiosos que le he impuesto, y Mi siervo continúa aproximándose a Mí con trabajos supererogatorios y entonces Yo lo amaré. *Cuando lo amo Yo soy sus oídos con los que oye, sus ojos con los que ve, sus manos con las que golpea y sus pies con los que camina*. Si me pide (algo), seguramente Yo se lo daré; y si busca refugio en Mí, seguramente Yo se lo concederé. No vacilo en nada como en (tomar) el alma de Mi siervo fiel: él odia la muerte y Yo odio lastimarlo. (Bukhārī)

Al-Ḥallāj no decía que él era Dios, sino que había perdido su “yo” –su individualidad– y había sido sumergido en el Amado. Rūmī sostuvo que las palabras “yo soy Dios” y “yo soy la verdad creadora” significan “soy puro” y “no contengo nada en mi interior excepto a Él” (Arasteh 89). Rūmī contrapuso su interpretación con la de los creyentes “ortodoxos,” quienes declaran “yo soy un siervo de Dios,” con lo que mantienen el dualismo de la existencia (89).

El *imām* al-Ṣādiq dice que el mensajero de Alá y los santos imames también son los nombres supremos de Alá: “**Nosotros somos los nombres más hermosos**” (Khumaynī *Islam and Revolution* 411). Los *ahl al-bayt* son manifestación de Alá y en consecuencia se les puede aplicar nombres divinos aunque ellos no son divinos. Como observa Khumaynī, “Todo el mundo es un nombre de Alá, porque un nombre es un signo y todas las criaturas son signos de la Esencia Sagrada de Alá Todopoderoso” (367); “Cada cosa es un nombre de Alá. E inversamente, los nombres de Alá son todas las cosas, las cuales se borran (desparecen) dentro de Su existencia” (370).

Suhrawardī (nacido en Irán en 1155 y ejecutado en Siria en 1191) fue un filósofo y místico. Formó parte de la tradición gnóstica, el hermetismo y el neoplatonismo e influenció mucho en el islam. Uways al-Qarnī fue un seguidor de ‘Alī que murió peleando por él. Qanbar fue un criado de ‘Alī. Maytham al-Tammār fue un liberto de ‘Alī y shiita leal, ejecutado por Ibn Ziyyād en Kufah. Para una información detallada de los imames, consultar la obra de Mufīd, *Kitāb al-irshād*.

algunas de estas muertes fueron consecuencia de decisiones tajantes y arbitrarias?

Entiéndase bien. No hemos hecho ninguna tentativa para invalidar o explicar en otro sentido la cuestión de las persecuciones o condenas de quienes fueron acusados o sospechados de herejía,[1] sino que, por el contrario, se ha afirmado que la idea del *consenso* según el ejemplo del concilio, presenta *ijmā'* en el islam, por lo menos respecto al convencimiento de que expresa un modo permitido y disputado de controlar la herejía o la autoridad y la jurisdicción unívocas de los doctos sobre toda la comunidad islámica.[2]

Comprendemos perfectamente que la preocupación de H. A. R. Gibb ha de dirigirse principalmente a inculcar un concepto de *consensus* más aquilatado en la vida y la experiencia religiosas de Occidente, pero, a nuestro juicio, son precisamente las simplificaciones o asimilaciones de esta clase las que tornan más difícil todo intento de penetrar en el pensamiento islámico, especialmente si, como en este

---

En cuanto a los imames shiitas, la opinión de la mayoría, con la notable excepción del *shaykh* al-Mufīd, es que todos fueron martirizados, excepto el *imām* al-Mahdī: el *imām* 'Alī por un golpe de espada mientras conducía la oración, el imāmḤusayn en la trágica batalla de Karbala y el resto por medio del veneno.

[1] Nota del Editor. El autor desea dejar explícitamente claro que no está justificando o defendiendo las acciones de nadie. Las palabras de al-Ḥallāj pueden parecer excesivas, pero lo desproporcionado fue el castigo aplicado por las autoridades. Cuando el autor describe a al-Ḥallāj como un "mártir," lo hace en el sentido mencionado en el diccionario: "alguien que soporta la muerte antes de renunciar a su fe // alguien que sufre enormemente por alguna causa o principio," y no en el sentido islámico estricto de la palabra *shahīd*, aplicable al musulmán que murió en defensa de su *dīn* (religión), a quien combatió en el camino de Alá. La persona *shahīd*, vale la pena agregar, se asegura una recompensa inmediata y eterna en el Paraíso. En el caso de Ḥallāj, Alá es el Juez y El es Justo.

[2] Nota del Editor. Esto contrasta con la visión de Naṣr, quien opina que la heterodoxia puede ser juzgada por el consenso o *ijmā'* de la principal comunidad sobre la base del Corán y de la *sunnah* (*Heart of Islam* 87).

caso, se hace a través de ejemplos tan divergentes como ajenos al islam. “Ajenos” decimos, y esto mismo podría ya suponer que hay algo en el islam que esté menos al día y falto de acuerdo con la historia de las instituciones religiosas de Occidente, sobre todo, en lo relativo a sus expresiones formales.

Cuando nos damos cuenta de que el término técnico *ijmā’*, conforme a la etimología generalmente admitida por los arabistas, se deriva de la raíz árabe *jamā‘*, una de cuyas primeras acepciones es “consenso” entre otros significados afines que aluden a la idea de “consentimiento,” “asenso,” etc., no dudamos de que expresa un verdadero concepto de la misma; pero quizá la primera relación del *ijmā’* con la voz latina *consensus* lo represente mejor la idea de quedar uno libre de toda coacción de poder uno apartarse de algo que es opresivo y cercena la libertad de elegir, toda vez que los *mujtahid* (lit.: “aquellos que se esfuerzan” en el estudio personal de la ley) explican el *ijmā’* en orden a “aquello que resulta desde un cierto punto de vista” y, en tal sentido, se aproxima más al concepto védico del *darsana* que al cristiano del *concilio*. En efecto, el *ijmā’* como fuente de derecho y doctrina, no presenta conceptos contradictorios, sino diferentes puntos de vista y aspectos distintos de un solo y mismo concepto polifacético.[1]

Por supuesto, esta doctrina se halla en el islam sunnita y también en el islam shiita, aunque cada una de estas tendencias ortodoxas la interpreta y la aplica desde un ángulo diferente. De ahí que el consenso universal o asenso unánime que tiene más fuerza y autoridad de ley es, en conformidad con el Corán y la *sunnah* del profeta, primeramente el testimonio de los compañeros (*ashab*) del profeta, quienes convivieron elegidos por él y de sus labios

[1] Nota del Editor. En la jurisprudencia islámica puede encontrarse una variedad de opiniones sobre cuestiones diferentes, adecuada cada una a los variados niveles e individuos. **El árbol del islam posee una miríada de hojas multicolores que en su contraste y complementación dan lugar al mosaico musulmán. En verdad, hay una gran bendición en las diferencias y en la diversidad.**

autorizados oyeron directamente sus dichos o *logias*; sigue el de los testimonios de los seguidores (*tābi'ūn*) o epígonos de los compañeros, o sea, quienes han sido discípulos de los compañeros y por ellos les fue transmitido oralmente lo que escucharon y finalmente, el de los seguidores de los seguidores o discípulos de los epígonos, que recibieron de sus maestros lo que a su vez sus propios maestros le transmitieron.

Desaparecida esta última generación, el consenso válido, según la mayoría de las escuelas jurídicas islámicas, es el de los *mujtahidīn,* cuyos juicios o dictámenes *(fatāwā)* varían de acuerdo con sus posturas u opciones filosóficas. Si bien el islam sunnita declaró "sellada" la puerta del *ijtihād* (lit.: "deducción personal de la ley") en el s. X (se sabe que ahora algunos *'ulamā'* sunnitas la volvieron a abrir), el islam shiita, en cambio, nunca reconoció esta clausura[1] y sus juristas y teólogos se llamaron siempre a sí mismos *mujtahid,* para preservar y defender ese derecho. Ahora bien, el hombre ilustrado y el sabio podrán apreciar en todos sus alcances y en profundidad el contenido íntimo de la ley sagrada. Pero, para el islam shiita, dado que ningún docto es perfectamente sabio, por lo mismo su conocimiento de la ley habrá de ser imperfecto[2] y sabrá dejarse

---

[1] Nota del Editor. Para los sunnitas, las puertas de la *ijtihād* –deducción de leyes para aplicarlas a casos novedosos o no contemplados claramente en las fuentes– se cerraron en el siglo X H. Debido a ello, muchos musulmanes sunnitas están obligados a seguir la ley islámica como fue entendida por los sabios medievales, lo que hace que sus capacidades para enfrentar situaciones nuevas resulten inapropiadas o deficientes. Véase mi trabajo "Like Sheep without a Shepherd: The Lack of Leadership in Sunni Islam." La reapertura de las puertas de la *ijtihād* fue realizada por Muḥammad 'Abduh, líder del movimiento salafita, movimiento al que se puede definir como "wahabismo con *ijtihād*." Sin embargo, la *ijtihād* que realizan, no es una interpretación de la *sharī'ah* para aplicarla en los tiempos modernos, sino más bien la supeditación de la modernidad a mandatos medievales malinterpretados.

[2] Nota del Editor. Un hecho que debe ser recordado cuando seguimos la *fatāwā* de algún sabio. A veces al presentar puntos de vista doctrinales,

guiar por el consenso de la *sunnah* del profeta y de la interpretación autorizada y soberana de los santos imames.[1]

En conclusión, parece prudente tener en cuenta que mientras la verdad de los principios inmutables y fundamentales, sobre los que -basan los musulmanes su fe, es irrefragable, la fe completa exige algo más que el asenso unánime en cuestiones que no son ni pueden ser obra o convenio de los hombres.[2] Sólo Dios es el Soberano

---

suelen finalizar su opinión sobre cuestiones legales con las palabras *wa Allāhu a’lam* (Y Alá sabe mejor). No son necesariamente verdades absolutas. En muchas cuestiones, no hay sólo un fallo sino muchos y cada uno se basa en una comprensión concienzuda, en particular de las ciencias islámicas. Es un deber para los musulmanes ser tolerantes, lo que conlleva respeto y comprensión. El *imām* Khumaynī, quien posiblemente fue el principal sabio islámico del siglo veinte, se ajustó decididamente a dicha actitud, en el marco de la humildad que lo caracterizaba. Tanto en su comentario del Corán, como en otras áreas, reiteró una y otra vez que lo que decía se basaba “en la posibilidad, no en la certeza” (*Islam and Revolution* 366). Esto es algo característico, precisamente, de los dignos seguidores de *ahl al-bayt*. Nosotros podemos tener erudición pero los *ahl al-’ismah* poseían certeza del conocimiento.

[1] Nota del Editor. Como explica el *imām* Muḥammad al-Bāqir:

> Quien da veredictos (en materia de religión) fundamentado en su propia opinión, en realidad sigue una religión que no conoce. Y quien acepta esos veredictos, en verdad contradice a Alá, ya que opina sobre la legalidad o ilegalidad de algo sin tener conocimiento. (Kulaynī 152: *ḥadīth* 175)

El profeta Muḥammad ha dicho: “Quien interprete el Corán según su opinión personal, tendrá su sito en el infierno” (Tirmidhī, Ghazālī).

[2] Nota del Editor. El islam shiita otorga una gran importancia al *‘aql* o razonamiento. Mientras que los musulmanes shiitas deben seguir a expertos en materia de leyes, tienen prohibido seguir a alguien en cuestiones de fe sin prueba y convicción. Como explica el *imām* Khumaynī, “Un musulmán debe aceptar los principios fundamentales del islam con razón y fe y no debe seguir a nadie en estos aspectos sin prueba y convicción” (*The Practical Laws of Islam* 17).

Supremo, el Último, la Única Fuente Legítima de Autoridad;[1] la eencia de Su ley es un cuerpo de verdades inmutables, más inmutables que el proceso del pensamiento y el consenso humanos, ya que, a diferencia de las ideas de los hombres, son eternas y no cambian nunca.

[1] Nota del Editor. El autor hace referencia a diversos versículos coránicos en la materia. Uno de ellos dice: “el poder pertenece en su totalidad, a Alá” (10:65).

Capítulo 4

La autoridad divina infalible: Fuente de derecho y doctrina en el consenso islámico

Hasta aquí hemos considerado una serie de conceptos que en relación con la doctrina del *ijmā'* parecen referirse a los rasgos específicos del consenso islámico que, por un lado, se interpreta como asentimiento intelectual a las verdades divinas y, por otro, como confianza en las promesas de Dios y en la gracia del profeta. Y vimos también que, en sentido más restringido, el consenso islámico exige la aceptación de algunos puntos de vista apoyándose en la autoridad humana que puede adquirir el conocimiento de la Ley por su iniciativa y su esfuerzo propios, de ahí que todo musulmán práctico se vea obligado en gran medida a confiar en el saber ajeno.[1] **La estructura entera de la sociedad islámica está basada en esta confianza a los dictámenes de los doctos, ya que, en último término, la aceptación de tales juicios autorizados comprende un asentimiento sin reserva a la ley revelada.**

En sentido objetivo, el *ijmā'* como fuente de derecho y doctrina significa el asentimiento al cuerpo de verdades reveladas por Dios a los hombres, las cuales éstos deben aceptar en su totalidad como justificación y fundamento de la autoridad soberana de Dios. En sentido subjetivo, este asenso unánime a la autoridad divina significa el influjo santificante *(barakah)* o virtud de las mismas verdades infundidas por Dios en el alma humana a través del acto de esta virtud realizado por el profeta. Tal asentimiento nunca es incondicional y ciego cuando los motivos que se exponen no son

---

[1] Nota del Editor. Los eruditos shiitas son unánimes respecto a la obligación del *taqlīd*. El *imām* Khumaynī nos explica que es obligación del musulmán imitar y seguir a un *mujtahid*, es decir, a un sabio en la normas del islam, para adquirir seguridad sobre la corrección de sus actos y que éstos sean de la complacencia divina (*Las leyes prácticas del Islam, 6*).

suficientemente convincentes ni concuerdan con el sentido interior de las verdades reveladas.[1] Si bien, como dijimos, algunos mandatos o preceptos islámicos deben ser aceptados libremente sin el gravamen de la sospecha, es porque estos proceden de la palabra revelada, la cual está exenta de error,[2] y porque se apoyan en la

[1] Nota del Editor. El *imām* Alī explica en *al-Kāfī* que si hay que elegir entre el intelecto (honrado), el pudor y la religión, se debería elegir el intelecto, pues conduce hacia los otros dos (*al-Haiat*: *La vida*, vol. 1, p. 23, *ḥadīth* 22). También nos dice que "El intelecto es el mensajero de la verdad" y que "El fundamento de todas las cosas (o de la religión) es el intelecto" (*al-Haiat*: *La vida*, vol. 1, p. 21, *aḥadīth* 11 y 12). Asimismo, el *imām* al-Ṣādiq ha dicho en *al-Kāfī*: "Es a través del intelecto que el hombre adora al Misericordiosísimo y obtiene el Paraíso;" "El que posee intelecto posee religión, y el que posee religión entra al Jardín" (Ṭabātabā'ī, *A Shī'ite Anthology* 55).

[2] Nota del Editor. **Alá Todopoderoso afirma que el Corán está protegido**: "Somos Nosotros Quienes hemos hecho descender el mensaje y somos Nosotros sus custodios" (15: 9). De acuerdo con el *ayātullāh al-'uẓmā sayyid* Muḥsin Hakīm Ṭabātabā'ī, "La opinión del conjunto de las figuras principales y sabios de entre todos los musulmanes, desde el comienzo del islam hasta ahora, es que la disposición de los versículos y los capítulos ha sido siempre la misma. Nuestros mayores no creían en el *taḥrīf* (cambio textual)" (Aḥmed 'Alī, *The Holy Corán* 59a). El *ayātullāh al-'uẓmā sayyid* Abū al-Qāsim al-Khu'ī ha establecido que "Cualquier habladuría sobre *taḥrīf* (cambio textual), de cualquier clase, respecto al Sagrado Corán, es sólo superstición. En el Sagrado Corán no hubo modificaciones de ningún tipo (61a)." Y, de acuerdo con el *ayātullāh al-'uẓmā sayyid* Hādī al-Ḥusaynī al-Milānī,

> El Corán nunca se vio sometido a ningún tipo de modificación, agregado o sustracción. Las discusiones y los argumentos acerca del *taḥrīf* (cambio textual), etc., son todos falsos e infundados. Este es un milagro eterno del santo profeta. El Señor ha tomado a Su cargo su recopilación, recitación y explicación y ha dicho que Él mismo será Su custodio. También se refutó la idea de que la falsedad pueda aproximársele por delante o por detrás. Y el *shaykh* Ṣadūq ha dicho: 'Creemos que el Corán que Dios hizo descender a Su profeta Muḥammad es el que está entre dos cubiertas y se encuentra en las manos de la gente, y nada más que eso…' Y dijo

autoridad del profeta y los imames. **En el islam, el asentimiento a una norma o dictamen comienza cuando está basada firmemente sobre la revelación de Dios y en la *sunnah* del profeta**,[1] cuya realidad trascendente e inefable se hace evidente tan pronto como la razón se eleva sobre la esfera de las verdades sensibles hasta la verdad inteligible. Por esto mismo, es obligación de todo musulmán de no comprometer su asentimiento sin antes haber llegado a la certeza de que lo que está aceptando es legítimo y acorde con la verdad revelada.[2] Esta es la doctrina del shiismo, subrayada y defendida con frecuencia, tanto en la época del profeta como en los años de su mayor madurez conceptual, según el suplemento profético aportado por la autoridad docente de los imames.

Ni los esfuerzos naturales ni volitivos del hombre, ni las buenas obras que realiza, son, en sentido propio, meritorios de la confianza absoluta o el asenso unánime de otros hombres. No hay proporción entre los esfuerzos humanos, aún los mayores, y el don divino de la profecía y la gracia de su *wilāyah*. Por esta razón, los actos meramente volitivos del hombre, sin la justificación y la autoridad de la gracia divina, no pueden merecerla. La primacía del profeta tiene que venir de la audición de la verdad revelada. El profeta confió la primacía que Dios le confirió junto con el mandato de su apostolado de propagar las verdades de su revelación a su

> además que cualquiera que nos atribuya (a la *shī'ah*) que decimos que es algo más que esto, es un mentiroso" (63a).

El *ayātullāh* Milanī concluye sucintamente que "El Sagrado Corán está divinamente protegido. No hay *taḥrīf* (cambio textual) alguno en él."

[1] Nota del Editor. El *imām* al-Ṣādiq ha dicho: "No existe nada que no haya sido descrito en el libro (de Alá, es decir, el Corán) y la *sunnah*" (Kulaynī 1:1:2, 157: *ḥadīth* 184). El *imām* al-Kāẓim ha dicho: "Ciertamente, el libro de Alá y la *sunnah* del profeta contienen todas y cada una de las cosas" (161: *ḥadīth* 190).

[2] Nota del Editor. El autor alude a los versículos coránicos: "Aportad vuestras pruebas si sois veraces" (2:111); "Aportad vuestra prueba" (21:24); y "Aportad vuestra prueba" (28:75).

primo y yerno, el *imām* ‘Alī ibn Abī Ṭālib, y corresponde a sus sucesores y descendientes la autoridad docente obligatoria y definitiva de ampliarla y actualizarla. Poco o nada aprovecharían los esfuerzos humanos de los imames, si sus palabras y sus acciones externas no estuvieran acompañadas por los rayos de la luz que esparce interiormente en ellos la verdad muḥammadiana *(ḥaqīqah al-muḥammadiyyah)*, i.d., la gnosis o realidad esotérica, y por la atracción que Dios ejerce sobre sus corazones, verdaderos depósitos de la sabiduría eterna, y por ello es que reciben el nombre de “legatarios” o “albaceas” de la revelación. Por tanto, el *ijmā’* es un asentimiento intelectual a las verdades reveladas por Dios, asentimiento que no excluye la confianza.

Si el testimonio acreditativo de la verdad de alguna cosa, es de origen humano, la autoridad procedente de tal testimonio será meramente humana. Si el testimonio es divino, provendrá la autoridad divina. La autoridad humana es falible, pero la autoridad divina es infalible. La fe de los partidarios de ‘Alī y de los imames está basada en esta autoridad divina e infalible. De ahí que la adhesión a la autoridad espiritual de ‘Alī supone obediencia al mandato de Dios; mientras que, por el contrario, la fidelidad a la autoridad humana, basada simplemente en un consenso, implica a su vez desobediencia y descarrío. En consecuencia, toda resistencia y oposición a los desobedientes y descarriados conllevan esencialmente la intención de obedecer a Dios e imponer esa obediencia a los renuentes e indóciles.

El califato, al contrario de lo que piensa H.A.R. Gibb, no siempre “se apoyó completamente sobre el *ijmā’*” Como se verá más adelante, el califato recayó en Abū Bakr como resultado de la oposición y la colusión de los poderosos en contra de la autoridad del *imām* ‘Alī, cuyo origen es divino y no humano. El califato debe recibirse de la autoridad divina infalible delegada en el profeta, como vicario de Dios en la tierra, y aceptarse por su designación autorizada, si ella, como se desprende de las más importantes fuentes sunnitas, llegase a conocerse por su testimonio. Un califa sin el respaldo de esa

autoridad divina infalible sólo recibida y transmitida por y a través del profeta, ciertamente puede hacer obras que, a juicio humano, sean consideradas ilustres y bien intencionadas, pero no puede haber verdadera virtud o influjo santificante (*barakah*) en la autoridad de ese califa y en la obra que realiza, ya que siendo carentes de la infalibilidad divina, no valen para la vida eterna. La gracia de Dios es necesaria para la justificación del califato y ninguna otra cosa de orden humano puede sustituirla. La fuente de la justificación del califato no es el *ijmā'* o consenso de los doctos, sino la autoridad divina infalible.

Siempre que falta la autoridad divina infalible, la vida del hombre pierde su recta ordenación y deja de estar orientada hacia Dios como su fin último. La llamada de Dios a la obediencia y la rectificación se dirige a todos los hombres, aunque no alcanza a todos. Y no responden a ella todos aquellos a quienes alcanza, porque no todos los que son llamados, obedecen o se someten a su autoridad.[1] **El profeta primero, y luego los imames, fueron los más obedientes y sumisos a la autoridad de Dios. Por lo mismo son los elegidos para reflejarla con mayor pureza y manifestarla en plenitud sobre la tierra. Ellos son las epifanías (*mazar*), las teofanías (*tayalli*) y los signos (*ayāt*) de la autoridad divina infalible**. Nadie puede atribuirse a si mismo esa autoridad, sino que debe considerarla un don o una gracia de Dios. Precisamente cuando 'Alī, el depositario y heredero de esa autoridad divina infalible que en él delegó el vicario de Dios, se disponía a entrar en escena de la vida islámica, la oposición y colusión de los secuaces de Abū Bakr,

---

[1] Nota del Editor. La posición shiita respecto a la predestinación y el libre albedrío es intermedia. El mártir Murtadā Muṭahharī explica:

El libre albedrío y la libertad ocupan en el shiismo una posición intermedia entre la predestinación (*jabr*) (absoluta) de los ash'aritas y la doctrina de la libertad (*tafwīḍ*) de los mu'tazilitas. Este es el significado del conocido dictamen de los imames infalibles: *lā jabra wa lā tafwīḍa bal amrun bayna amrayn*: Ni *jabr* ni *tafwīḍ;* sino algo intermedio entre las dos alternativas (extremas). (Muṭahharī 1985)

no le impidieron esa aparición anunciada por el profeta antes de su muerte y esperada por su familia y compañeros más íntimos. ʻAlī los combatió con incansable energía y llegó a ser su más temido enemigo.[1] Reivindicó siempre su derecho a la sucesión y mostró que los argumentos esgrimidos contra su legítima aspiración eran evidentemente falsos. Pero estamos adelantándonos.

Sin embargo, cuando podemos seguir así con la mirada, a la luz de las fuentes confiables y seguras, el desarrollo histórico del califato que siguen las líneas que van desde la oposición y la colusión de los secuaces de Abū Bakr hasta la resistencia y reacción de ʻAlī y de sus partidarios y, entretejido con todo ello, la cuestión de la sucesión del profeta, que envuelve tanto a uno como a otro hecho y los alumbra el

---

[1] Nota del Editor. Esto está en agudo contraste con la afirmación de Naṣr de que ʻAlī no se opuso a los dos primeros califas (*Heart of Islam* 66), una opinión sostenida por muchos y notables sabios shiitas, incluido *ʻallāmah* al-Ḥillī, apoyada en anécdotas históricas. Como explicamos en “Strategic Compromise in Islam:”

> Aunque el califato del *imām* ʻAlī’ fue usurpado en tres ocasiones, éste no respondió con la espada, sino con el silencio y la paciencia. El *imām* entendió que una guerra civil en los primeros días del movimiento islámico, cuando los musulmanes estaban rodeados por enemigos hostiles en todos los frentes, bien podría conducir a la aniquilación del islam. Sus armas fueron la *taqiyyah* (disimulo piadoso) y retirarse de los asuntos públicos. Como resultado de estas acciones, muchos musulmanes se volvieron completamente concientes de que el sistema tenía fallas muy serias. La aparente inacción del imāmfue de hecho la más efectiva y sensata de las acciones, pues a través de ella ponía a la orden del día la cuestión de su legitimidad (como sucesor), con lo que socavaba la autoridad de los gobernantes oportunistas.

Si bien ʻAlī aconsejaba y guiaba al ser consultado, su comportamiento, en la práctica, era el de un líder opositor. La actitud de Naṣr es similar a la de Sachedina, quien afirma que la designación de ʻAlī como *imām* y califa fue implícita y no explícita (“Islam” 1289; Rizvī capítulo 4). Rizvī hace la siguiente observación: “La dicotomía entre ‘el académico’ y ‘el creyente’ es realmente preocupante” (capítulo 1).

uno por el otro, la situación se torna clara y nos deja advertir que el surgimiento histórico de la shiismo obedeció a otros factores distintos y decisivos, apoyados en principios metafísicos y cosmológicos, aún cuando esta concatenación de conflictos seculares hayan enfatizado exteriormente todavía más el costado político. **Con lo cual desembocamos en aquél aspecto que parece constituir el fundamento principal del problema y que, en todo caso, nos interesa más que ningún otro: la concepción del islam shiita como tendencia u opción destinada por Dios a convertirse en eje invisible y bisagra visible de toda la *wilāyah* profética.** Para comprender esto, es menester examinar su realidad exotérica *por dentro*, a partir de su entraña esotérica y gnóstica.

Capítulo 5

Mukhtār al-Thaqāfī: Entusiasta mesiánico e iluminado La insurgencia shiita como reacción política y reparación justiciera

Para explicarnos esa transformación que sufrió el islam a partir del surgimiento del shiismo, los historiadores no musulmanes y también los musulmanes, han hallado dos consecuencias derivadas de una misma causa: la lucha política por el califato. Una: la influencia política ejercida por los sectores oligárquicos y convertida luego en el poder timocrático de una minoría apoyada en la mayoría vencedora. Otra: la voluntad política de la minoría marginada como forma y medio de resistir a ella. Según la simpatía de los investigadores, sus tesis se inclinarán por una u otra consecuencia. Para nosotros, son dos aspectos de una causa única. No es fácil para el investigador occidental habituarse a pensar que entre la religión y la política islámica hay relaciones mucho más estrechas que las que existen en Occidente entre la iglesia y el estado. Pero mucho más difícil aún resulta aceptar el concepto de que **en el shiismo la religión y la política no son dos etapas y aspectos del desarrollo ortodoxo de una misma doctrina** sino que constituyen dos tendencias *paralelas* o *separadas* que se desenvuelven en el mismo ámbito y sin ninguna conexión efectiva entre sí.

“Los estudios recientes,” dice A.Bausani, “van distinguiendo más entre una shi’a política, de partidarios puramente políticos de Alī y de los parientes de éste [...], y una *shī‘ah* religiosa, de entusiastas, de ideas muy teñidas de elementos gnósticos, cuyo centro fue sobre todo Kufah, en Mesopotamia, y cuyo primer representante [...] fue el rebelde y agitador político-religioso al-Mukhtār, que en 685-686 se apoderó de Kufah predicando doctrinas mesiánicas e instaurando costumbres interesantísimas como el culto al trono vacío, etcétera.”

De aquí nace la necesidad de algunos arabistas de establecer una distinción tajante entre una shīʻah política "extremista," una *shīʻah* religiosa "moderada" y, participando al mismo tiempo de ambos rasgos, una *shīʻah* "intermedia," a la vez política y religiosa, algunas veces "extremista" y otras "moderada," según la definición del propio Bausani para el shiismo duodecimano. No hay que asombrarse que varios siglos después del nacimiento del shiismo, algún arabista en busca de argumentos para sostener a los últimos defensores de la orientación electiva o "democrática" de Abū Bakr haya pensado en utilizar esta impropia división para distinguir supuestamente entre una *shīʻah* política y una *shīʻah* religiosa.[1]

La historia de los orígenes del islam shiita es en buena medida una historia de divisiones, disensiones y querellas internas también relacionadas con el problema de la sucesión y atraído hacia el centro de esta gran virulencia, suscitada por la reacción hostil de alguna autoridad política o religiosa, se concentraba un número sin duda considerable de conventículos, algunos de los cuales pasaron de la disidencia parcial o relativa (*inshiʻāb)* a la separación o ruptura definitiva (*fitnah*), vale decir, al estado de secta (*firqah*) en el sentido cristiano del vocablo, pero que, según entrevemos, ni siquiera esta barrera de las diferencias produjo una escisión tajante, ya que por el contrario, al amparo de esa valla, florecieron diversas ramas –algunas más vivaces que otras– que se desarrollaron al margen del shiismo sin amputar el vínculo, por débil que sea, con el tronco

[1] Nota del Editor. Estas corrientes que buscan dividir al shiismo, encontraron cabida incluso entre los eruditos musulmanes. Sachedina sostiene que se trata de un movimiento político que adquirió un fondo religioso (*Islamic Messianism* 5). Jafrī reconoce la división entre shiismo político y shiismo religioso (97), como lo hace Rasūl Ja'fariyan, quien habla de tres formas de shiismo: el político, el cultual y el iraquí. La verdad de la cuestión, sin embargo, es que "El shiismo (siempre) fue un movimiento religioso que además abarca aspectos sociales y políticos de la sociedad" (Rizvī capítulo 1).

islámico del que nacieron.[1]

En realidad, la aparición de sectas, es decir, de agrupaciones distinguidas y divergentes unas de otras sobre puntos importantes de creencia o de práctica, resulta de los contactos más estrechos establecidos entre el shiismo y las tradiciones esotéricas circundantes. El distanciamiento y el conflicto entre sí van unidos a las reacciones diversas de los distintos grupos frente a los acopios doctrinales del exterior. El ismaelismo,[2] por ejemplo, tiene una doctrina que es en muchos aspectos receptora de la tradición de los sabeos de Ḥarrān[3] (quienes no deben confundirse con los sabeanos o

---

[1] Nota del Editor. La postura del autor es abarcadora, con la mejor de las intenciones, con el objetivo de enfatizar *tawḥīd* como fundamento de todo musulmán. Se la puede comparar con la actitud de Tījānī que niega los estrechos lazos legales, teológicos, filosóficos y políticos que ligan a los duodecimanos, los septimanos y los zaydís: "Nuestras discusiones no se ocupan de otros grupos como los ismaelíes y los zaydíes, dado que creemos que se asemejan a otras sectas que no adhieren al *ḥadīth al-thaqalayn* y entienden que la *imāmah* de 'Alī carece de valor después del mensajero de Alá" (*The Shī'ah,* 331, Nota 1). Esta actitud ignora además las similitudes entre el sunnismo, el sufismo y el shiismo.

Como explica M.G.S. Hodgson, "en su completa devoción el islam sunnita puede ser llamado semishiita" (4). Naṣr observa, de forma parecida, que "En ciertas áreas del mundo islámico… entre los sufíes se encuentran algunos grupos devotos de los imames shiitas, especialmente de 'Alī y de Ḥusayn, al igual que cualquier shiita, aunque completamente sunnita en sus prácticas de la ley (*madhhab*)" (*Sufi Essays* 107). En realidad, los llamados "semishiitas" no son ni una cosa ni la otra, sino más bien "buscadores del sendero recto."

[2] Nota del Editor. Los ismaelíes son conocidos como septimanos por seguir a siete imames shiitas, es decir, a los seis primeros y a Ismā'īl, a quien lo consideran el séptimo.

[3] Nota del Editor. Como explica Netton, "Los sabeos fueron una secta pagana que, de acuerdo con algunos, se autoidentificaron ingeniosamente con los *ṣābi'ūn* del Corán para evitar la persecución" (15). Ḥarrān, en la actualidad ubicada en el sudeste de Turquía, fue el hogar de los sabeos adoradores de estrellas con su filosofía trascendental. Los sabeos de Ḥarrān

mandeanos del sur de Irak y Persia), que, como se sabe, fueron depositarios de las doctrinas hermética y neopitagórica, las cuales combinaban con elementos de la taumaturgia y la gnosis hindúes.[1]

Es un error muy frecuente aquel que suele caracterizar al shiismo, por cotejarlo con las múltiples escisiones y rupturas del cristianismo, como una coextensión cismática de grupos disidentes o separados y organizados en pequeñas células o cofradías animadas por un espíritu intransigente de capilla cerrada. **El concepto de *inshiab* (división) dentro de la religión islámica no debe confundirse con el de *fitnah*, escisión o ruptura definitiva o irreparable.** De hecho, el shiismo no sufrió ninguna "división" (*inshiab*) o "ruptura" (*fitnah*), durante el imamato de los tres primeros imames: 'Alī, Ḥasan y Ḥusayn.

Pero después de la muerte de Ḥusayn, la mayoría de los shiitas volcaron su confianza en 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Sajjad, el *imām* Zayn al-'Abidīn,[2] mientras que una minoría, conocida bajo el nombre de *al-kaysaniyyah*, opinaba que el derecho sucesorio del imamato debía pasar a Muḥammad ibn Ḥanafiyyah. Este era un tercer hijo de 'Alī, aunque no de Fāṭimah (ya que era fruto del matrimonio del *imām* con

---

no deben confundirse con los sabeos que vivieron en lo que ahora es Yemen, quienes fundaron colonias en Etiopía y Eritrea. En cuanto a los mandeos, son miembros de una antigua secta gnóstica que sobrevive en el sur de Irak y utiliza el arameo en sus escritos.

[1] Nota del Editor. Algunos ismaelíes adaptaron el catecismo sincrético qarmatiano a otras formas de monoteísmo, al paganismo de Ḥarrān e incluso al mazdeísmo (Massignon 60). *'Allāmah* Ṭabātabā'ī advierte: "Los ismaelitas tienen una filosofía en muchos sentidos similar a la de los sabeos (adoradores de las estrellas), combinada con elementos de la gnosis hindú" (*Shī'ite Islam* 78).

[2] Nota del Editor. Zayn al-'Ābidīn es el autor de una de las obras maestras en materia de súplicas shiitas, es decir, de *al-Ṣaḥīfah al-ṣajadiyyah*. William Chittick la presentó en inglés de una manera admirable, bajo el título *The Psalms of Islam*. Aunque difícil de conseguir, esta obra también está impresa en español.

una mujer ḥanafita, luego de enviudar de la hija del profeta), y por lo mismo no podía ser considerado como un descendiente del profeta. Muḥammad ibn Ḥanafiyyah, sin embargo, fue proclamado por su parcialidad como el cuarto *imām*, así como también el *mahdī* prometido, de quien, como veremos, Mukhtār al-Thaqāfī fue su "vicario" en el momento en que el tercer hijo de 'Alī se había ocultado en las montañas de Rawda (cuyo conjunto forma una cordillera en Medina) y, según se creía, desde allí bajaría y aparecería algún día como el Mesías esperado y bien guiado.[1] Hombre movido por Dios, el *mahdī* es también un guía militar y un jefe guerrero, con arreglo a todo el pensamiento shiita. Y **si bien los secuaces de Mukhtār al-Thaqāfī dieron a la idea escatológica del *imām* oculto un carácter extremista, la figura islámica del Mesías, restaurador de la verdadera religión –que es síntesis espiritual de todas las formas reveladas y no un mero sincretismo uniforme– no es invención de Mukhtār ni una influencia cristiana, en tanto que dicha idea aparece expresada en todo su alcance y profundidad significativas en muchos hadices del profeta y también en muchas tradiciones de los propios imames.**[2]

[1] Nota del Editor. Debe recordarse siempre que más allá de sus logros, Mukhtār al-Thaqafī no reconoció el *imām* de la época. Los profetas y los imames son infalibles, pero seres humanos como Mukhtār están lejos de serlo. Aunque hizo muchas cosas buenas y siempre será recordado por haber vengado la muerte de al-Ḥusayn, fue un descarriado en gran cantidad de otras, como ser, seguir a Muḥammad ibn al-Ḥanifiyyah por considerarlo el Mahdī. Los musulmanes shiitas, como seguidores de los doce imames, siempre se han opuesto y denunciado a todos los falsificadores de tradiciones, aunque las mismas beneficiaran a su causa. Los *muḥadīthūn* shiitas rechazan a Mukhtār como autoridad debido al hecho que se convirtió en extremista. Por razones de precisión histórica, es importante exhibir a los seres humanos con sus virtudes y sus vicios. **El autor no presenta una versión romántica, idealizada de Mukhtār: lo presenta integralmente, incluso sus rasgos indeseables.**

[2] Nota del Editor. Para ver más sobre el Mahdī en libros en inglés, consultar: Shaykh al-Mufīd, *Kitāb al-irshād*; Sachedina, *Islamic Messianism*; *An Inquiry Concerning al-Mahdī* por el *ayātullāh* Muḥammad

En apretada síntesis, digamos que tras la muerte del *imām* Zayn al-'Abidīn, la mayoría de los shiitas aceptaron como cuarto *imām* a su hijo, Muḥammad al-Bāqir, en tanto que una minoría siguió a su hermano, Zayd al-Shahīd, distinguiéndose desde ese momento como el grupo de los zaydíes.[1] Al *imām* Muḥammad al-Bāqir, sucedió su hijo Ja'far al-Ṣādiq, como sexto *imām*, y tras su muerte fue reconocido su hijo Mūsā al-Kaẓim como séptimo *imām*. Sin embargo, un grupo opositor sostuvo que el sucesor del sexto *imām* era su hijo mayor Ismā'īl, quien había muerto cuando su padre aun estaba vivo, y cuando este grupo se separó de la mayoría shiita, pasó a ser conocido como la *ismā'īliyyah*.[2] Otros, en cambio, prefirieron a 'Abd Allāh al-Aftah e incluso algunos eligieron a Muḥammad,

---

Bāqir al-Ṣadr y *Discussions Concerning al-Mahdī* del *ayātullāh* Luṭfullāh Ṣāfī al-Gulpaygānī. También se podría ver *Al-Mahdī (AS)* del Sayyed Sadrudin Ṣadr, Naba Org., 2000, Tehran (Irán).

[1] Nota del Editor. Los zaydíes son seguidores de Zayd ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn, el hijo del cuarto *imām*, quien encabezó una revuelta contra los omeyas y fue asesinado en el 738 C. Inicialmente, los zaydíes sostuvieron que el verdadero *imām* sería algún descendiente de Ḥusayn que se revelase abiertamente contra el poder constituido. Pero muchos de ellos, asimismo, aceptaban como imames genuinos a Abū Bakr y 'Umar, como así también a 'Uthmān en la primer parte de su gobierno. Esta actitud fue formulada en la doctrina teológica del imamato del *mafḍūl* (el menos excelente). Se acordó que 'Alī era *al-afḍal* (el más excelente) pero se aceptó que el imamato del menos excelente podía tener lugar cuando el más excelente no hacía valer públicamente su derecho al mismo por medio de la revuelta armada. Para ampliar la visión sobre las creencias de los zaydīs, puede verse la introducción de Howard al libro del *shaykh* al-Mufīd, *Kitāb al-irshād* (xxiii-xxv) y *Shī'ite Islam* (76-77) de 'Allāmah Ṭabātabā'ī.

[2] Nota del Editor. Aunque las fuentes difieren sobre la cuestión, Ismā'īl pudo no haber calificado para el imamato por dos razones: en primer lugar, porque su padre el *imām* al-Ṣādiq había designado a Mūsā como su sucesor; y en segundo lugar porque Ismā'īl murió antes que su padre. El imamato no es un sistema de realeza ni de herencia. Se trata de algo estatuido por El con anterioridad, es decir, una ordenanza divina, una estipulación Suya. En todo caso, el sexto *imām* no designó a su hijo como sucesor suyo, ni ese supuesto provocó un gran problema doctrinal o teológico entre la *shī'ah*.

ambos también hijos del sexto *imām*. Con todo, hasta hubo quienes consideraron a Ja'far al-Ṣādiq como el último *imām* convencidos de que nadie seguiría después de él. De idéntico modo, después del martirio del *imām* Mūsā al-Kaẓim, la mayoría siguió a su hijo, 'Alī al-Riḍā, como el octavo *imām*. Pero hubo quienes se negaron a reconocer más imames luego de al-Kaẓim, pasando a constituir el conventículo de los *waqifiyyah*.[1] Desde el octavo al doceavo *imām*, a quien la mayoría shiita aguarda como el Mahdī prometido, no se produjo ninguna división (*inshi'āb)* de importancia dentro del shiismo.

Como quiera que fuese, lo importante a retener aquí es que, desde sus propios orígenes, **el islam shiita prefigura, más que una rebelión espiritual y política contra alguna autoridad ilegítima, un movimiento de "despertamiento," al igual que el sufismo en el mundo sunnita. No fue un movimiento reformista en el sentido cristiano, como el de los siglos XV y XVI, sino una restauración integral de la teosofía y la metafísica muḥammadianas mediante la aplicación y práctica de todas las enseñanzas de los santos imames, cuyos elementos esotéricos, vuelven a formular la esencia de la profecía, llevando a ajustar todo el sentido exterior del canon escriturario revelado al sentido interior y oculto de la palabra divina.**

La causa del surgimiento histórico del shiismo está extraordinariamente alejada de las circunstancias mundanales. **El islam shiita es, en realidad, mucho más que una simple herejía, que un simple desacuerdo sobre una o varias cuestiones de orden político o formal. Procede de una realidad metafísica, de un proceso epifánico que instaura una nueva manifestación logofánica de la profecía: como el islam de 'Alī o el islam de *ahl al-bayt,* el shiismo es también el soporte temporal y terrenal de la realidad eterna y celestial de la *wilāyah*.** La *wilāyah,* esto es, la

[1] Nota del Editor. Los waqifitas fueron quienes sostenían que Mūsā era el *imām* que habría de regresar como el Mahdī.

primacía y la guía espirituales de los imames, es una manifestación de la profecía, una realidad interior u oculta que se halla en potencia y en acto dentro de la misma profecía, pero revelada de una manera nueva que no es revocación ni clausura de la anterior revelación coránica, sino, por el contrario, un "desocultamiento" de sus verdades esotéricas o metafísicas. **El profeta selló el tiempo de las revelaciones formales y, por la concesión divina de la *wilāyah* y el imamato a su descendencia, abrió el nuevo tiempo de las "revelaciones" profundas.[1] Así como el pléroma de los doce imames representa la plenitud de la realidad muḥammadiana, sus enseñanzas y doctrinas son destellos de la única luz muḥammadiana, las efusiones y manifestaciones logofánicas de la revelación coránica: su síntesis perfecta y su formulación exacta.**

En fin, para que naciese una rama vivaz del tronco islámico, se necesitó un terreno doctrinal favorable, una identidad espirtual con unas características propias y diferenciadas cualitativamente de las otras opciones de su tiempo. Así entendida, la aparición histórica del shiismo parece ser completamente inevitable y sin su presencia, claro está, la historia del islam y del mundo hubieran cambiado por completo. De aquí que, a nuestro juicio, todo intento de reducir el surgimiento del shiismo al mero problema político de la sucesión o, incluso, a la acción extremada de algunos elementos insurgentes, vinculados siempre a ciertas figuras excepcionales, ora tan ficticias o imaginarias, como el ex hebreo yemenita, 'Abd Allāh ibn Saba', ora tan reales e históricas, como Mukhtār al-Thaqāfī. Presentados ambos por A. Bausani como "extremistas" (*ghulāt*)[2] y precursores de una

---

[1] Nota del Editor. La creencia en la guía postprofética (*wilayāh*) no es exclusivamente shiita. En las tradiciones sunnitas se registra que el mensajero de Alá dijo: "Ciertamente, la misión profética y la transmisión de Sus mensajes ha llegado a su fin y sólo quedan las *mubashshirāt*" (Tirmidhī). Y subrayó: "No habrá más misión profética sino solamente las *mubashshirāt*." La gente preguntó, "¿Qué son ellas?" El santo profeta contestó: "Las visiones verdaderas" **y dijo que representaban la cuarenta y sexta parte de la profecía** (Bukhārī).

[2] Nota del Editor. *Ghulāt*, plural de *ghāli*, es un término árabe derivado del

verbo *ghālā* que significa “exagerar o exceder los límites adecuados.” El sustantivo verbal es *ghuluw* y significa “exageración.” Los *ghulāt* o extremistas son sectas que divinizan a ‘Alī. En Irán, son conocidos como los *ahl al-ḥaqq* (la gente de la verdad) y como *‘Alī ilāhī* (adoradores de ‘Alī). En Irak son llamados *shabak*, *bajwan*, *sarliyya*, *kaiyya*. En Siria, son conocidos como *nuṣayrī* o *‘alawī*. En Turquía, son llamados *bektashi*, *kizilbash* (Alevis), y *takhtaji*. Los *shaykhī* son un grupo *ghulāt* moderno, seguidores del *shaykh* Aḥmad al-Aḥsā’ī (m. 1830), quien creía que los catorce infalibles son la causa del universo, en cuyas manos están la vida, la muerte y el sustento de la humanidad. De acuerdo a Moosa, parece que al-Aḥsā’ī justificaba esta creencia planteando que Dios es demasiado trascendente para operar el universo Él mismo y por lo tanto designó a los catorce infalibles para que lo hagan en su nombre (109). Si esa era la creencia, los *shaykhī* se parecen a los *mufawwiḍah* (los que delegan). Como explica Fyzze,

> Los *mufawwiḍah* son quienes creen que Dios creó al profeta y a ‘Alī y luego cesó en sus funciones. De allí en adelante fueron estos dos quienes organizaron todas las cosas en el mundo, creando, manteniendo y destruyendo lo existente. Alá no tendría nada que ver con estas cosas. (141)

Al analizar a los *shaykhī*, es importante diferenciar lo que sostiene el grupo controlado por los *bahā’ī* de lo enseñado originalmente por el *shaykh* Aḥmad al-Aḥsā’ī. En lo que al shiismo se refiere, no hay dudas en que los imames son los señores de la existencia. Lo que sucede con Aḥmad al-Aḥsā’ī es que reveló doctrinas completamente esotéricas y muchos lo han tomado literalmente sin comprender que las ideas que expresó eran metafísicas antes que filosóficas o teológicas. Los gnósticos consideran el papel de los imames en una perspectiva cósmica.

No hay duda de que los babíes y los bahaíes los han malinterpretado de manera extrema: los primeros desde el esoterismo y los segundos desde el literalismo. De esa forma distorsionaron las doctrinas del *shaykh* Aḥmad al-Aḥsā’ī. Es el legislador universal quien inicia un ciclo y lo conduce a su término. No destruye al mundo en un sentido físico sino histórico. Cierra un ciclo e inicia otro. Con los imames se cierra el ciclo de la profecía para comenzar el ciclo de la *wilāyah* del profeta Muḥammad y el *imām* Mahdī vendrá a cerrarlo. Si el *shaykh* Aḥmad al-Aḥsā’ī dijo que los imames controlan el universo, lo expresó en el sentido del *ḥadīth* muḥammadiano que establece que sin un *imām* el mundo sería destruido, no duraría un segundo. Además, otras tradiciones sunnitas y shiitas respecto al *imām* ‘Alī

dejan en claro que el *imām* es el centro o corazón del mundo, sin cuya presencia éste dejaría de existir. Otro *ḥadīth* comunica que cuando regrese el *imām* Mahdī la razón habría abandonado al mundo y la humanidad se encaminaría, por degeneración, a la destrucción. La obra del *shaykh* Aḥmad al-Aḥsā'ī necesita ser reexaminada desde una perspectiva shiita duodecimana. Esta es la única manera de que sus doctrinas originales queden a salvo de las interpretaciones *bābī-bahā'ī* que las distorsionan.

En cuanto a los *ghulāt*, los hay de diferentes orígenes étnicos, hablan distintos idiomas y se dividen en diferentes denominaciones. Comparten la apoteosis de 'Alī y la creencia en una trinidad formada por Dios, Muḥammad y 'Alī o, como se admite entre los nuṣayríes, constituida por 'Alī, Muḥammad y Salmān al-Fārisī. Practican la santa comunión y la confesión pública o privada. De acuerdo a Moosa Matti, "su religión es un sincretismo de shiismo extremo, paganismo y creencias cristianas, por lo que caen fuera de los límites del islam ortodoxo" (418). En realidad, "algunas de las creencias de los *ghulāt* tienen una gran afinidad con los antiguos cultos astrales y el cristianismo, más que con el islam" (ix).

El profeta Muḥammad profetizó su aparición cuando le dijo a 'Alī: "**En un sentido eres como Jesús. Los judíos llegaron a odiarlo tanto, que a él lo hostilizaron y a su madre la calumniaron. Los cristianos, en cambio, lo amaron tanto que lo elevaron a un posición incorrecta**." En otra ocasión le dijo: "Temo que algunas sectas de mi comunidad digan de ti lo que los cristianos dicen de Jesús" (Nīsābūrī 1: 112-13), como así también, "**'Alī, si no fuera que estoy preocupado porque algunas facciones dirán de ti lo que los cristianos dicen de Jesús, hijo de María, hablaría de ti con tales palabras, que harían que nunca pasaras por donde hubiera una reunión de personas sin que éstas tomaran la tierra de tus pies**" (Mufīd 79).

El *imām* 'Alī advirtió contra los extremistas, diciendo: "**Dos grupos caerán en la perdición: los extremistas que me adoran indebidamente y los enemigos cuya animosidad los lleva a calumniarme**."

Los *naṣībī*s son los que odian a 'Alī. Los *ghulāt* son quienes lo adoran literalmente. Los imames seguidores de 'Alī, condenan a los extremistas en los términos más duros (Rayshani).

El libro de Matti *Extremist Shī'ites*, a pesar de sus deficiencias, es uno de los pocos de buen nivel y disponible en inglés que trata sobre los extremistas "shiitas." Desafortunadamente, el autor realiza algunas afirmaciones ridículas: 1) que "el muecín en Irán, al llamar a la oración,

shī'ah política, tanto 'Abd Allāh ibn Saba' como Mukhtār al-Thaqāfī se han disputado por largo tiempo, en la consideración de los especialistas musulmanes y también no musulmanes, el impropio título de "fundadores" del islam shiita. Acerca del primero, el arabista italiano refiere brevemente que se trató de una personalidad exaltada, la de este "ex hebreo yemenita que en vida de 'Alī lo habría divinizado." Tan débil indicio respecto de alguien que es considerado nada menos que el "fundador" del islam shiita, podría haber llevado a A. Bausani, y también a muchos otros arabistas contemporáneos, a inferir que se trataba de un personaje simbólico o asimismo de una personalidad bien insignificante que ni siquiera estaba registrada fidedignamente por las crónicas de su tiempo.

Asombra comprobar, no obstante, que la obstinación en reconocer la evidencia de que la *shī'ah* es una realidad, a la vez histórica y metahistórica, profundamente arraigada en el comienzo mismo del islam, ha llevado a ciertos arabistas a desechar los datos más verosímiles y a admitir los menos probables. **'Abd Allāh ibn Saba' es, en realidad, un personaje literario, una ficción creada por Sayf ibn 'Umar al-Zindīq[1] (el ateo o el dualista), un famoso**

exclama *¡Allāhu Akbar! ¡Allāhu Akbar!* Khomeini es *rahbar'*, Khomeini es *rahbar*' (¡Alá es el Más Grande, Alá es el Más Grande! Khomeini es el guía religioso), con lo que estaría ubicando a este último antes del testimonio de fe, es decir, 'No hay dios sino Alá y Muḥammad es el mensajero de Alá' (99); 2) que los shiitas de Irán creen que 'Alī es casi un Dios (xxiii); 3) que el sunnismo representa a la ortodoxia islámica (421); 4) que los *ghulāt* son tan heterodoxos como opuestos a la herejía (418). Debe tenerse en cuenta que el término *ghulāt* posee diferentes connotaciones, las que dependen de su utilización. En las fuentes sunnitas se ve incluso a personajes moderados como *ghulāt*.

[1] Nota del Editor. Dice Naṣr: "A los *zanādiqah* (sing. *zindīq*) se los identifica, específicamente en la historia islámica, con los maniqueos. Pero el término tiene un uso más asiduo… para representar a los incrédulos y herejes" (*A Shī'ite Anthology* 65, nota 125). Saif ibn 'Umar al-Tamīnī es desacreditado categóricamente por 'Allāmah Murtaẓā 'Askarī en su obra '*Abdullah ibn Saba' and Other Myths*, 3ª. ed. trad. M.J. Muqaddas, Teherán: Islamic Thought Foundation, 1995. Sukaynah bint Ḥusayn, quien murió

falsificador de hadices o tradiciones del profeta. La ausencia de elementos convincentes sobre la realidad histórica de ‘Abd Allāh ibn Saba’ y, sumado a ello, el carácter siempre contradictorio y nebuloso de su vida, ya había convencido, desde temprano, a algunos eruditos shiitas, de que se estaba ante la figura de un falsario o un impostor. Empero, todo ese cúmulo de razonables y justificadas sospechas tardó en ser confirmado y hubo que esperar (¡Nada menos que más de mil años!) a que un investigador perspicaz, un erudito shiita, *‘allāmah* Murtaḍā al-Askarī, pusiera al fin luz en este asunto tan tenebroso. La conseja de ‘Abd Allāh ibn Saba’ sirvió a los detractores del islam shiita, durante largos siglos, como pretexto para desvirtuar su origen puramente islámico y para corromper su genuina filiación muḥammadiana, mostrándolo capciosamente como la creación de un ex hebreo, *i.d.*, como la obra política e intrigante de un musulmán advenedizo o converso. La figura del “converso,” aun hoy día, es dentro de todo el mundo islámico y fuera del él, el centro hacia donde convergen todas las sospechas, razonables o infundadas.[1]

Citado con frecuencia, al igual que ‘Abd Allāh ibn Saba’, como uno de los responsables más directos de los orígenes del shiismo, Mukhtār al-Thaqāfī aparece como inspirador de una resistencia armada que había tomado desde el año 40 de la hégira, durante el gobierno de Mu‘āwiyyah, las características de un movimiento revolucionario dirigido contra el califa y los grandes gobernadores del clan omeya, considerados todos ellos, sin ninguna excepción, como propagadores de la perdición moral y el extravío religioso. Durante el período de los tres primeros *khulafā al-rashidūn* (califas

---

poco después de la tragedia de Karbala, fue transformada además en un personaje literario por los narradores y en la actualidad es explotada por escritores feministas como Fāṭimah Mernessī (192-94).

[1] Nota del Editor. El artículo de Héctor Abū Dharr Manzolillo, “Los ‘conversos’ en países con minorías musulmanas,” aborda esta cuestión con elocuencia. Ver: http://www.webislam.com/numeros/2000/00_9/artículos/ 2000_9 /musulmanes_conversos.htm.

bien guiados) –Abū Bakr, ‘Umar ibn al-Khaṭṭab y Uthmān–, entre el 632 y 656, ‘Alī ibn Abī Ṭālib y sus seguidores estuvieron sometidos a un grado relativo de coacción política que se distendió cuando el propio ‘Alī accedió al califato, que se tornó más intenso a su muerte, y mucho más crítico e intolerable bajo el régimen omeya.[1]

Con la proclamación de Mu‘āwiyyah como califa en Jerusalén en el año 660, el califato se desplazó a Damasco, adquiriendo un carácter diferente que sobresalía por su nepotismo y tiranía.[2] El califa se convirtió en un "rey" (*malik*) que gobernaba como un soberano absoluto a la manera de los emperadores de Persia o de Bizancio.[3] Muerto Mu‘āwiyyah, sucedió su hijo Yazīd (680-683),

[1] Nota del Editor. Como explica Jafrī, "Parece que Mu'āwiyyah, valiéndose de los pretextos más pueriles, trató de destruir a los seguidores de ‘Alī que no podían ser comprados o intimidados a someterse" (167). Para decirlo brevemente, **la historia del shiismo está escrita con la sangre de los mártires.**

[2] Nota del Editor. Es a la coronación de Mu'āwiyyah como califa a la que habría que aplicar, antes que a ‘Umar, la calificación de "abominación de desolación" (Daniel 9:27; Mateo, 24:15; Marcos 13: 14).

[3] Nota del Editor. En los inicios del reinado de ‘Uthmān, cuando los omeyas ocupaban posiciones prominentes, Abū Sufyān dijo: "**¡Oh hijos de Ummayyah! Ahora que este reino se ha vuelto suyo, jueguen con él como los niños juegan con una pelota y pásenlo de uno a otro de su clan. No estamos seguros si existe un paraíso o un infierno, pero este reino es una realidad**" (*al-Isti'ab* por Ibn ‘Abd al-Barr 4: 1679). En *Sharh ibn Abī Ḥadīd*, la última oración es citada como sigue: "**¡Por quien en cuyo nombre jura Abū Sufyān, no hay ni castigo ni ajuste de cuentas, ni Jardín, ni Fuego, ni Resurrección, ni Día del Juicio!**" (9: 53) Luego Abū Sufyān se dirigió a Uḥud, pateó la tumba de Ḥamzah (tío del profeta que fue martirizado en la Batalla de Uḥud combatiendo contra Abū Sufyān) y dijo: "¡Oh Abū Ya'lā! Mira cómo volvimos a hacer triunfar el reino al que combatiste" (*Sharh ibn Abī Ḥadīd,* 16: 136).

Dijo Mu'āwiyyah al apoderarse del califato: "**No combatí para rezar, para ayunar y para ser benevolente, sino más bien para ser vuestro líder y controlarlos**" (*Tadhkirat al-khawāṣ, Sibṭ Ibn al-Jawzī al-Ḥanafī,* 191-194; Ibn ‘Abd al-Bārr, en su *Sīrah*; Abū Nu'aym; al-Suddī y al-Sha'bī). En una

hombre pervertido y crápula.[1] Contra él estallaron sucesivas sublevaciones en toda Arabia, promovidas por los shiitas que odiaban la decadencia moral y espiritual de los omeyas. Las revueltas shiitas se multiplicaron a lo largo de todo el califato omeya, y la reacción política y la reparación justiciera dada a la muerte de Ḥusayn, el hijo menor de ‘Alī y Fāṭimah, ocurrida en Karbala durante el reinado de Yazīd, fue la revolución dirigida en nombre de Muḥammad ibn al-Ḥanafiyyah, de quien ya hemos dicho algo, por parte de Mukhtār al-Thaqāfī de Kufah en el año 685. Kufah es una de las ciudades más santas del islam y fue allí donde, precisamente, retoñaron las diversas ramas esotéricas y políticas del shiismo. Apegado a la vieja fórmula cristianizante de los arabistas, Hitti afirma que “la sangre de Ḥusayn, más incluso que la de su propio padre, fue la semilla de la ‘iglesia’ shiita.”[2]

Todos esos esfuerzos desiguales de los distintos grupos shiitas contra el régimen omeya, diferentes de carácter, de sentido, de finalidad y

---

gran cantidad de oportunidades Mu’āwiyyah manifestó en referencia a sí mismo: “Yo soy el primer rey en el islam” (Jafrī 154). Cuando Yazīd se convirtió en califa dijo: “**Los hashimitas se hicieron con el trono, pero ninguna revelación fue revelada, ni existió un mensaje verdadero**” (*History of al-Ṭabarī*, en árabe, 13: 2174; *Tadhkirat al-khawāṣ*; *Sibṭ Ibn al-Jawzī al-Ḥanafī* 261). El Califa Manṣūr declaró desafiante: “Sólo yo soy la autoridad de Dios sobre Su tierra” (Jafrī 280; Ṭabarī, *Tārīkh* III 426). Los sultanes turcos se presentaban como las “sombras de Dios sobre la Tierra.”

[1] Nota del Editor. Yazīd, hijo de Mu’āwiyyah, hijo de Abū Sufyān, gobernó desde el 60 H. hasta el 64 H. Su ejército saqueó Medina en el 63 H., asesinó a 17.000 musulmanes y dejó 1.000 mujeres musulmanas embarazadas como producto de las violaciones. Luego su ejército marchó sobre Meca, destruyendo una de las paredes de la Sagrada Ka’bah, a la que prendió fuego. (*Darul Towheed* 139). Asimismo, decretó la masacre absoluta de la familia del profeta en Karbala, lugar en el que Ḥusayn, el segundo hijo de ‘Alī y Fāṭimah, fue martirizado junto a un grupo de 72 fieles seguidores. Sólo ‘Alī, el hijo de Ḥusayn, fue providencialmente perdonado, debido a que estaba enfermo.

[2] Nota del Editor. Ver P. K. Hittī, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, 10ª ed. (London 1970): 191.

de alcance, en definitiva, no condujeron a los insurgentes más que al desastre, a la represión despiadada y al martirio brutal; pero, a pesar de estos matices, no son movimientos menos dignos de atención y tienen un lugar, nada despreciable, en el curso de la evolución histórica del shiismo que procuramos seguir. En resumen, la época de Mukhtār al-Thaqāfī es un momento de difícil transición en la historia del shiismo, ya que, como dijimos, es en buena medida un tiempo de disensiones y disputas de gran virulencia, lo que implicó a menudo la utilización del soborno y el crimen político como instrumento del régimen omeya para controlar y suprimir a sus opositores. Así, la división y la ramificación del islam shiita en distintos partidos o facciones, que respondían, según su orientación, tanto a ʻAlī como a algunos de sus descendientes, se convirtió necesariamente en un instrumento de lucha política y en la única forma de liberación y consuelo para los oprimidos y desamparados. Fue entonces cuando le llegó el turno a Mukhtār al-Thaqāfī de transformarse en uno de los combatientes más activos y uno de los ingenios revolucionarios más sobresalientes de su tiempo.

Ni que decir tiene que Mukhtār al-Thaqāfī era shiita, probablemente forzado. Es también en el marco religioso y social de su tiempo, un revolucionario mesiánico, un iluminado de ideas gnósticas, que se había fijado, según su aspiración y su programa político, acabar nada menos que con ʻUbayd Allāh ibn Ziyyād y, con ello, vengar la muerte del tercer *imām*, Ḥusayn al-Sibṭ al-Aṣghar (el nieto menor) del profeta. La personalidad y el carácter de Mukhtār al-Thaqāfī han suscitado gran controversia en la temprana historia del islam shiita. Algunas fuentes lo presentan como un ambicioso aventurero y un riguroso observador de la autoridad política de *ahl al-bayt*. Para otras es un iluminado a quien sus contemporáneos consideran casi un profeta, aunque el jamás haya reclamado para sí esa dignidad, aun cuando dejara entrever oblicua e indirectamente, como veremos enseguida, que sus acciones estaban inspiradas por el ángel de las revelación. Después de haber superado ciertas etapas críticas, el éxito personal de Mukhtār fue grande y duradero, terminando sus días

aclamado y reconocido como uno de los héroes más valientes y uno de los jefes militares más eficientes del shiismo, vengador implacable de Ḥusayn y baluarte de los *tawwabūn* (penitentes), consolidando las aspiraciones de este movimiento revolucionario shiita cuyo surgimiento en escena estuvo motivado por la tragedia de Karbala.[1] Los *tawwabūn* constituyeron el primer movimiento vindicatorio de Karbala, sin embargo, tan pronto como apareció Mukhtār al-Thaqāfī, sus partidarios lo asimilaron, no sin cierta apariencia de razón, con el mesianismo revolucionario.

Pero, cualquiera que sea la razón de la popularidad de Mukhtār, y dejando de lado, por lo tanto, la cuestión de si ese endurecimiento religioso coincide con la instalación de una jerarquía iniciática distinta en el marco de la gnosis shiita, ahora bien delimitado, debemos señalar sin demora que, al principio, no despertó grandes simpatías entre los shiitas. La causa de dicha aversión hay que buscarla en un desliz accidental relacionado con el *imām* Ḥasan, quien, durante su conflicto con Mu‘āwiyyah, buscó asilo en Madā’in, en la casa del gobernador Sa‘d b. Ma‘sūd, tío de Mukhtār. Inesperadamente, de un modo inexplicable, Mukhtār le propuso a su tío que entregara al *imām* Ḥasan al califa omeya, quien buscaba, de esta forma, subyugar al califa depuesto hasta el punto de declarar: “El acuerdo hecho con Ḥasan es nulo e inválido. Lo tengo bajo mis pies.” El gobernador, por supuesto, rechazó enérgicamente la propuesta de su sobrino y de este hecho sólo se puede lamentar este traspié político de Mukhtār, sin olvidar que este incidente no pasó inadvertido para los shiitas, quienes reprocharon unánime y severamente la falta de consideración y de solidaridad para con el primogénito de ‘Alī y nieto mayor del profeta.[2] Más tarde, un

---

[1] Nota del Editor. El mismo nombre, es decir, “el lugar del sufrimiento” o “tierra de angustia,” es indicativo de la tragedia que allí se produjo.

[2] Nota del Editor. Para una comprensión más completa de las circunstancias que llevaron al *imām* Ḥasan a hacer un acuerdo con Muā’wiyyah, véase ‘Abbās Aḥmad al-Bostānī, *Pour une lecture correcte de l’imam al-Ḥassan et de son traité de réconciliation avec Mu’âwieh*. Y en lo que hace a una

episodio aislado, igualmente accidental, le devolvió la confianza y el aprecio de los shiitas. Fue cuando se negó a comparecer como testigo ante el gobernador de Kufah, Ziyyād ibn Abih, para declarar en contra de Hujr b. ʻAdi, jefe de una de las revueltas shiitas para derrocar al tirano. Parece que es a partir de este momento, que Mukhtār fue definiendo su posición cada vez más favorable a la causa shiita, al mismo tiempo que su prédica revolucionaria iba adquiriendo un inequívoco carácter mesiánico que ocasionalmente se revestía de una apariencia revelada. Poseedor de ciertas cualidades psicológicas, propias del vigoroso y raro sentido esotérico de su mentalidad religiosa, se convirtió de pronto en un orador espontáneo que sabía manejar una elocuencia tan singular y resbaladiza, tan desbordante de expresiones oscuras y de giros perifrásticos –a los cuales consiguió instilarles una cadencia poética que superficialmente podía asimilarse a la palabra revelada– que sus discursos producían la impresión de provenir de una fuente inspirada, razón por la que, precisamente, Mukhtār solía afirmar que su espíritu estaba iluminado por Gabriel, el ángel de la revelación, quien de un modo inefable y misterioso le advertía acerca de lo imprevisto.

No obstante, por su enorme influencia entre sus partidarios, estos ingeniosos deslices retóricos de Mukhtār fueron para ellos la evidencia de que la aparición del *mahdī* o salvador prometido, a quien se identificaba con Muḥammad ibn Ḥanafiyyah, estaba próxima para instaurar el orden y la justicia. Así, gracias a esta arraigada convicción shiita, fue considerado por sus seguidores como el "vicario del *mahdī*," *i. d.*, un delegado del tercer hijo de ʻAlī, y de este modo se hizo conocer y dejó llamar. Estableció en Kufah, entre los años 685 y 686, el primer gobierno de orientación shiita después de aquél otro instaurado por el *imām* ʻAlī, cuando por fin llegó su turno, largamente retrasado, para ocupar el lugar del califato y asumir plenamente el rango primacial que había heredado del

revisión general del enfoque quietista en la política del islam shiita, en oposición al activista, véase mi "Strategic Compromise in Islam."

profeta.[1]

Téngase en cuenta, sin embargo, que semejantes excesos causaron, sino graves inquietudes religiosas, por lo menos disgustos muy irritantes a las autoridades políticas en funciones; y si bien, su influencia fue grande en la génesis de una única secta, la *mukhtāriyyah*, sus planteos no consiguieron conmover los sólidos fundamentos de la gnosis imamita, como tampoco, aunque no evitase el error dogmático, alteraron radicalmente el concepto esotérico del *imām* oculto sobre el cual se apoya, verdadera piedra de toque en todo el pensamiento shiita anterior y posterior.[2] Su repercusión fue suficiente para alentar el desarrollo parcial de una dirección personal equivocada, la que, en su verdadero sentido, no es sino la obstinación en sostener un sentir contrario al de la mayoría shiita.

Con todo, para ser justos, la vida azarosa e interesante de este hombre

---

[1] Nota del Editor. **Es importante recordar que el *imām* Zayn al-'Abidīn no respondió positivamente al llamado de Mukhtār al-Thaqafī para rebelarse contra los omeyas. Era totalmente conciente que las fuerzas opositoras no podrían derribar al gobierno de estos últimos y que cualquier tipo de participación en esas actividades conduciría al exterminio de los verdaderos sostenedores del mensaje divino en la Tierra, es decir, conduciría a la desaparición de él y de *ahl al-bayt*.** En consecuencia, el imām se distanció de todo tipo de movimiento que podría llamar la atención de las autoridades. Para ahondar en este tema, ver *Imām Zayn al-'Abidīn*, Qum: al-Balagh Foundation, 1994: 49-50.

Sorprendentemente, otro libro de al-Balagh sostiene que el *imām* respaldó a los revolucionarios. Pero el hecho de que simpatizase con la resistencia y rogase por la misericordia de Alá sobre Mukhtār, no se puede interpretar como respaldo. En ese libro se dice que las súplicas del imām"son una clara expresión de su oposición política e ideológica a los gobernantes de la época." Ver *Ahlul Bayt: Their Status, Manner and Course*, Qum: al-Balagh Foundation, 1992: 148. Esta percepción, eco de los comentarios de Padwick sobre *Ṣahīfat al-khāmisa*, desmerece la obra. Chittick aclara que "Aunque el imāmalude cierta cantidad de veces a la injusticia sufrida por su familia y a que la herencia que le correspondía había sido usurpada, nadie puede considerar esas alusiones un tema principal de la *Ṣahīfah*" (XX).

[2] Nota del Editor. La creencia en el imāmInvisible ocupa el lugar más profundo del islam shiita.

singular, le trajo la oportunidad de rehabilitarse definitivamente en la estima de los shiitas. Como hemos dicho, la venganza de Ḥusayn, el mártir de Karbala, fue la misión que se impuso Mukhtār al-Thaqāfī, al igual que antes Sulaymān ibn Ṣurad, jefe de los *tawwabūn,* y el blanco de esa vindicta era ʻUbayd Allāh b. Ziyyād, considerado unánimemente por los shiitas como el instigador directo y principal ejecutor de la muerte del *imām* Ḥusayn y de su familia. Y he aquí uno de esos hechos providenciales que marcan el destino de los elegidos: uno de los compañeros íntimos del *imām* ʻAlī y uno de los santos del islam, muy venerado por los sufíes, el Mártir Maytham al-Tammār, fue encarcelado por Ubayd Allāh ibn Ziyyād en calidad de reo político y conspirador alida contra el régimen omeya. En la misma prisión se encontraba Mukhtār y fue allí donde Maytham le vaticinó que, una vez puesto en libertad, lograría cumplir su misión de vengar a Ḥusayn y, en efecto, así pasó.[1]

Hemos detenido nuestra atención en Mukhtār solamente con la finalidad de aclarar una de las confusiones más frecuentes relacionada con la cuestión de la creación del partido alida. Y a propósito de Mukhtār, queremos aprovechar esta ocasión para rectificar otro error. Refiere A. Bausani que Mukhtār "se apoderó de Kūfah predicando doctrinas mesiánicas e instaurando costumbres interesantísimas como el culto al trono vacío."

Esta es la verdad, aunque no toda. Por "interesantísimas" que resulten estas costumbres, para A. Bausani –tal vez por su apariencia simbólica–, debemos señalar que, en realidad, Mukhtār no se propuso jamás instaurar el mencionado "culto al trono vacío," ya que, según refiere R. Dozy, esta idea del trono fue simplemente un ingenioso ardid que este hombre tan astuto como brillante estratego, urdió con la intención de incitar a su ejército a la lucha. Tuvo entonces la ocurrencia de comprar un viejo sillón al que mandó tapizar con una seda fina y costosa, convirtiéndolo en el famoso

[1] Nota del Editor. Maytham dijo a Mukhtār en prisión: "Te escaparás y te rebelarás para vengar la sangre de Ḥusayn, la paz sea sobre él. Después matarás a este hombre que va a matarnos" (Mufīd).

"trono vacío" de 'Alī. Esta insólita añagaza rindió el fruto esperado. El comandante de las tropas de Mukhtār, Ibrāhīm, combatió con su bravura y heroísmo poco usuales y con su propia espada dio muerte a 'Ubayd Allāh b. Ziyyād. En el ánimo de los soldados shiitas el supuesto trono de 'Alī adquirió realmente un valor altamente simbólico, ya que, durante los momentos previos a la batalla, Mukhtār les había dicho que ese trono debía significar para ellos lo que el Arca de la Alianza representó para los hijos de Israel.

No obstante, por graves que sean los acontecimientos políticos que acompañaron a la *shī'ah* en sus comienzos, no pueden considerarse como razón suficiente para justificar su aparición. Es cierto que la investidura de Abū Bakr como califa de la comunidad islámica, en lugar de 'Alī ibn Abī Ṭālib, la dimisión por coerción de Ḥasan y el martirio de Ḥusayn, la división del mundo islámico en varios campos, como consecuencia de las correrías sangrientas de Mu'āwiyyah y Yazīd, los fundadores de la dinastía omeya, en suma, que todos estos acontecimientos obligaron a los musulmanes, sin exceptuar a los gnósticos, a tomar partido ante los problemas planteados. Pero el motivo por el que en verdad se luchaba sobrepasa con mucho a lo que hoy día solemos calificar como "político."

Con esto queremos significar que no todas las rebeliones políticas ejecutadas en nombre de la *shī'ah* representan cabalmente esa realidad compleja que es la de un signo espiritual del imamato y de lo que éste metafísicamente significa. Además, de igual modo, no se debe asimilar el nacimiento de la doctrina y el pensamiento esotérico de la *shī'ah* en el islam a la aparición de la palabra "shiita" o "shiismo," en tanto que es un término que simplemente designa a un "partido" o un "grupo" determinado de musulmanes,[1] ya que, como

[1] Nota del Editor. El término *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* apareció por primera vez durante la época de Mu'āwiyyah. Durante la vida de 'Alī, el imperio islámico estaba dividido en dos partes: la parte controlada por el *imām* 'Alī y la parte controlada por Mu'āwiyyah. Después del martirio del *imām* 'Alī, Mu'āwiyyah asumió el poder de toda la comunidad. Ese año fue proclamado el "año de la *jama'ah*" o "el año de la mayoría de la comunidad." El término *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* aparece en su forma

observa *ayātullāh* Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, una cosa es el significado del término y otra muy distinta la doctrina que éste designa. Diciendo que la *shī'ah* es un "partido" de musulmanes legitimista y minoritario, no lo consideramos más que en un aspecto.

Por otra parte, ya en época del profeta, como puede verse en muchos de sus hadices, hay referencias a la "shī'ah de 'Alī" y a la *"shī'ah* de *ahl al-bayt*."[1] En árabe *shī'ah* significa "partidarios," "adeptos" o

---

completa durante el tratado de paz entre Mu'āwiyyah y Ḥasan ibn 'Alī. El término fue elegido para diferenciar los seguidores de Mu'āwiyyah, los *ahl al-sunnah,* de los seguidores de la familia del profeta, los *ahl al-bayt*. El termino *sunnī* es la forma abreviada de *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*. Los primero musulmanes también fueron conocidos como shiitas (seguidores): shiitas de 'Alī, shiitas de Muā'wiyyah, etc. Ver el trabajo de Ja'fariyan, "Shī'ism and its Types during the Early Centuries."

[1] Nota del Editor. El mensajero de Alá dijo: "**Buenas nuevas. ¡Oh 'Alī! En verdad, tú, tus compañeros y tu *shī'ah* estarán en el Paraíso."** (Referencias sunnitas: *Faḍā'il al-saḥābah,* por Aḥmad ibn Ḥanbal, v. 2, 655; *Ḥilyatul awliyyā'*, por Abū Nu'aym, v. 4, 329; *Tārīkh,* por al-Khaṭīb al-Baghdādī, v. 12, 289; *al-Awsaṭ,* por al-Ṭabarānī; *Majma' al-zawā'id,* por al-Haythamī, v. 10, 21-22; al-Darqutnī, quien dijo, "Esta tradición ha sido transmitida a través de numerosas autoridades;" *al-Ṣawā'iq al-muḥriqah,* por Ibn Ḥajar Haythamī, c.11, sección 1, 247; *Durr al-manthur*, Suyūṭī, vol. VI, 379).

El mensajero de Alá dijo lo siguiente acerca de 'Alī: "Juro por Aquel que tiene mi vida en Sus manos, esta persona y sus partidarios (*shī'ah*) tendrán la salvación en el Día del Juicio" (Suyūṭī).

El mensajero de Alá dijo: "'**Alī y su *shī'ah* son los exitosos**" (Mufīd 25, Muwaffaq).

El profeta dijo a 'Alī: "Yo, tú, Fāṭimah, al-Ḥasan, y al-Ḥusayn fuimos creados de la misma arcilla, y nuestros partidarios (los shiitas) fueron creados de los restos de esa arcilla" (Nisābūrī 101-02; Muḥammad ibn Abī al-Qāsim al-Ṭabarī 20, 24, 96).

En otra tradición, el Más Noble mensajero dice: "**Yo soy un árbol cuya rama principal es Fāṭimah, cuyo polen es 'Alī, cuyos frutos son al-Ḥasan y al-Ḥusayn, cuyas hojas son los partidario (shiitas) y los amantes de mi comunidad**" (Ibn Ibrāhīm 222; Muḥammad ibn Abī al-

Qāsim al-Ṭabarī 40, 63).

El mensajero de Alá dijo: “Setenta mil de mi comunidad entrarán al Cielo sin ningún ajuste de cuentas ni castigo contra ellos.” Entonces se volvió hacia ‘Alī y dijo: “Ellos son tu shī’ah y tú eres su *imām*” (Mufīd 26).

El mensajero de Alá dijo: “‘**Alī, los primeros cuatro en entrar al Paraíso seremos yo, tú, al-Ḥasan y al-Ḥusayn. Nuestra progenie (vendrá) detrás nuestro y nuestros queridos vendrán detrás de nuestra progenie. A nuestra derecha e izquierda estará nuestra shī’ah**” (Mufīd 26; *al-Manāqib* by Aḥmad; al-Ṭabarānī, como se ha registrado en *al-Ṣawā’iq al-muḥriqah*, por Ibn Ḥajar Haythamī, c. 11, sección 1, 246).

El mensajero de Alá dijo: “¡Oh ‘Alī! (en el Día del juicio) tú y tu *shī’ah* irán hacia Alá satisfechos y complacidos, (pero) tus enemigos se acercarán a El furiosos e impenitentes” (al-Ṭabarānī, con la autoridad del *imām* ‘Alī, *al-Ṣawā’iq al-muḥriqah*, por Ibn Ḥajar al-Haythamī, c. 11, sección 1, 236).

El mensajero de Alá dijo: “**¡Oh ‘Alī! El Día del Juicio yo me refugiaré en Alá, tú te refugiarás en mí, tus hijos se refugiarán en ti y la *shī’ah* se refugiará en ellos. Entonces verás a qué lugar (del Paraíso) nos llevan**.” (*Rab al-abrār* por al-Zamakhsharī).

Ibn ‘Abbās narró: “Cuando fue revelado el versículo ‘En cambio los que crean y obran bien, esos son los mejores de la creación’ (Corán 98:7), el mensajero de Alá dijo a ‘Alī: ‘Ellos son tú y tu *shī’ah.*’ Y agregó: ‘**¡Oh ‘Alī! (en el Día del Juicio) tú y tu *shī’ah* irán hacia Alá satisfechos y complacidos, pero tus enemigos furiosos con sus cabezas levantadas bajo coacción.**’ ‘Alī dijo: ‘¿Quiénes son mis enemigos?’ El profeta contestó: ‘Aquél que se separa de ti y te maldice. En cambio, hay noticias agradables para aquellos que llegan primeros bajo la sombra de *al-’arsh* el Día de la Resurrección’. ‘Alī preguntó: ‘¿Quiénes son ellos, Oh mensajero de Alá?’ Este respondió: ‘Tu *shī’ah*, Oh ‘Alī, y aquellos que te aman’.” (al-Ḥāfiẓ Jamāl al-Dīn al-Dharandī, con la autoridad de Ibn ‘Abbās; *al-Ṣawā’iq al-muḥriqah* por Ibn Ḥajar, c. 11, sección 1, 246-247).

Podemos concluir entonces de manera segura, fundamentados en lo expuesto, que “**el shiismo existió en vida del profeta como un movimiento naciente**” (Moosa 95). Sin embargo, si bien en vida de Muḥammad se podía apreciar (nítidamente) quiénes eran los shiitas, “en los últimos siglos se presentan divisiones rigurosas entre ellos, que no se observaban en el período inicial. Aparecieron sunnitas con definidas tendencias shiitas y contactos en el campo intelectual y social entre shiitas y sunnitas.” (Naṣr, *Sufi Essays* 106-107).

"seguidores" de alguien.[1] Por tanto, se dice shiitas a quienes son partidarios de la línea sucesoria del *imām* 'Alī y consideran que el cumplimiento de la Sunnah del profeta conlleva obligatoriamente la observancia integral de todas sus medidas y providencias incluida la designación (*nass*), hecha por el profeta del *imām* 'Alī como sucesor (*khalīfah*).

[1] Nota del Editor. La palabra shiita deriva del verbo árabe *shāya'a*, que significa "adherir a, apoyar una causa común, ser partidario de ella."

Capítulo 6

El califato en la encrucijada: Abū Bakr y la colusión de los poderosos

El mediodía del 28 de *ṣafar* del año XI de la hégira, que en el calendario solar corresponde al 25 de mayo del año 632 d. C., está marcado, con indeleble precisión, por uno de los acontecimientos más decisivos en la historia islámica y que, con el correr de los siglos, va a configurar un cambio radicalmente profundo en la situación política, en la vida social y en la orientación religiosa de la mayoría de los musulmanes: es el día infausto en que acaece la muerte del profeta Muḥammad, la fecha en que se clausura definitivamente el "ciclo de la profecía" (*dā'irat al*-*nubuwwah*) y, simultánea y sucesivamente, se abre el "ciclo de la iniciación" o de la "primacía esotérica de los imames" (*dā'irat al*-*wilāyah*). Esta muerte constituye también el momento trágico en el que se enfrentan dos concepciones distintas de autoridad y de poder, una conforme a los "intereses eternos" que marcha en la recta dirección del último mandato de Dios a Su enviado y hacia su cabal realización; la otra enzarzada en una intrincada maraña de "intereses creados," en pro de sus propias ventajas sociales y privilegios políticos, en la que el islam, claro está, ocupa un lugar subalterno. Esta última representa el modo de pensar de cierto sector de los musulmanes que jamás pudo sustituir la fratria de la sangre por la de la fe.[1]

Tras la muerte del profeta, surgen diversas intrigas y convenios venales, encubiertas oposiciones y colusiones, propiciadas por los poderosos representantes de las clases acomodaticias, cuyas

---

[1] Nota del Editor. Desgraciadamente, el priorizar por sobre el islam los lazos de sangre, de clan y de tribu, sucedía al principio de la misión de Muḥammad y sigue sucediendo ahora, sin hablar ya del sentimiento de los árabes de ser superiores a los no árabes, lo cual conlleva un cierto menosprecio o trato de musulmán de "segunda clase" a los que denominan "conversos."

disensiones con ‘Alī parecen, en un principio, sólo animadas por ambiciones políticas que los historiadores explican, en relación con el problema de la sucesión del profeta, demasiado simplistamente, haciendo hincapié en la rivalidad entre dos facciones, la de los “emigrados” (*muḥajirūn*) y la de los “partisanos” (*anṣār*);[1] los primeros, subyugados durante largo tiempo por la fuerte autoridad

[1] Nota del Editor. Dado que el clan del profeta –los hashimitas– era rival del omeya desde hacía dos generaciones, éste no podía aceptar la supremacía que Dios le daba al primero por medio de hacer que de ahí provenga Su mensajero. Ja’fariyan explica:

Los investigadores antiguos y modernos aportan evidencias indiscutibles acerca de que en la época del mensajero de Dios hubo dos sectores distintos que no se llevaban bien entre sí, cosa que al-Fārisī reconoce que sucedía por lo menos antes del episodio de *saqīfah*. A un sector lo integraban los *quraysh* y al otro los *banū Hāshim* –sostenedores de ‘Alī– con los aliados de entre los *muḥājirīn* y los *anṣār*, como Abū Dharr, ‘Ammār, Miqdād y Salmān. El grado de sus diferencias políticas, enraizadas en lo religioso desde el comienzo, creció con el tiempo. Por ejemplo, algunos compañeros sostuvieron desde los primeros días que el Corán no reconoce valor alguno a la *sunnah* del profeta, posición que caracterizó a los *quraysh* de manera marcada. La negación de la autoridad religiosa que poseían las prescripciones del profeta encerradas en los *aḥadīth* es uno de los elementos muy visible de la diferencia entre ambos sectores desde el mismo inicio.

Se puede asegurar, sin hesitación alguna, que los compañeros del profeta constituyeron dos grupos: uno lo integraban quienes creían en la obligación de seguir al profeta en todo sentido; el otro lo formaban quienes no consideraban obligatorio atender al profeta en materia política. En definitiva, son los *quraysh* quienes se hacen con el poder político debido a su influencia de más larga data sobre la población, así como a otros factores vinculados. Jafrī confirma además que si bien:

> el progresismo islámico de Muḥammad consiguió sofocar el conservadurismo árabe de extensa duración, corporizado en las prácticas preislámicas y por ende en las formas de pensar... en menos de treinta años ese conservadurismo revivió con fuerza y cuestionó permanentemente las orientaciones de avanzada del profeta. (202)

tribal del convenio electivo y la alianza de sangre, querían mantener vigentes algunas prebendas políticas y consideraciones sociales antiguas, derogadas por el islam, y así, aprovecharon la muerte del profeta, para recuperar su espacio de poder proclamando a un califa que les fuera adicto: Abū Bakr.

En cambio, **la proclamación de ʻAlī como sucesor provino de un mandato divino y su investidura tuvo su raíz histórica en la recordada jornada de Ghadīr**: el 18 de *dhul ḥijja* del año XI de la hégira, el profeta realizó una peregrinación solemne a la Meca, conocida como *ḥajj al-wadāʻ* (peregrinación de la despedida) y durante el regreso de la misma se detuvo ante una multitud de 120.000 musulmanes junto al estanque de *Ghadīr Khumm*.[1] A este acontecimiento del Ghadīr recurren los exegetas shiitas como prueba evidente no solamente del cumplimiento de la misión del profeta, sino asimismo del propósito permanente de Dios respecto al islam por la concesión de una *wilāyah* a su último enviado.[2] **El islam se perfecciona con la designación del sucesor del profeta y, tal como se lee en el Corán (5:3), el mensaje y la guía van mano a mano y, por ende, la profecía y la *wilāyah* marchan juntas.**

Relata Said ibn Arqam que "los primeros en felicitar y visitar a ʻAlī

---

[1] Nota del Editor. **La tradición de Ghadīr Khumm es *mutawātir* (es decir, mantiene continuidad).** En otras palabras, es una tradición aceptada por los musulmanes una generación tras otra desde la época del profeta y transmitida por una gran cantidad de cadenas de narradores reconocidos, por lo que resulta imposible que todos se pusieran de acuerdo para sostener algo falso. **Su autoridad es incuestionable y debe ser aceptada sin cortapisas.** Existe una diferencia de opinión sobre la cantidad de narradores necesarios para que a una tradición se la considere *mutawātir*. Distintas personas consideran cifras diferentes: 4, 5, 7, 10 e incluso 40 ó 70. La tradición de Ghadīr Khumm cumple los requerimientos más exigentes, pues ha sido transmitida por cientos de narradores de todas las escuelas de pensamiento.

[2] Nota del Editor. Para apreciar en detalle la polémica sobre el evento de *Ghadīr*, consultar ʻAbd al-Ḥusayn Aḥmad al-Amīnī, volumen 11 de la obra enciclopédica *al-Ghadīr fī al-kitāb wa al-sunnah*.

fueron Abū Bakr, ‘Umar, Uthmān, Talha y Zubayr: Las felicitaciones y el *bay‘ah* (juramento de fidelidad) continuaron hasta el ocaso.”[1] Lo llamativo, a juzgar por este testimonio y otras tradiciones sunnitas confiables y seguras, es que cuando **el profeta proclamó públicamente a ‘Alī como su sucesor y albacea, sobre cuya descendencia fundó su *wilāyah***, tanto Abū Bakr como ‘Umar ibn al-Khaṭṭab, quienes a la postre precederían a ‘Alī en la sucesión el califato histórico, no le dirigieron al primer *imām* ni una sola palabra irrespetuosa como tampoco osaron arrogarse ninguna prerrogativa, ni mucho menos dio a entender Abū Bakr que él poseyera la primacía en vez de ‘Alī o que los musulmanes debieran obedecerle más a él. Precisamente, el hecho que desencadena toda una serie interminable de divisiones internas, que los historiadores árabes denominan *fitnah*, parece bastante inesperado: Abū Bakr, hijo de Abū Quḥḥāfah, se hace reconocer ilegítimamente como heredero político del profeta con ayuda de la oposición y la colusión de los poderosos, quienes le confieren el rango primacial de la comunidad islámica por medio del sistema preislámico de la consulta electiva (*shūrā*).[2]

---

[1] Nota del Editor. Es decir, quienes rompieron su juramento a Alá, al profeta y a ‘Alī. Si el término “Todos,” en la tradición que dice, “Todos rechazaron el islam después de la muerte del profeta excepto tres: al-Miqdād ibn Aswad, Abū Dharr al-Ghifārī y Salmān al-Fārisī” (Kulaynī), se refiere a *kufr millah* –el estado de la persona que sin ser verdaderamente musulmana adhiere a las formalidades externas del islam–, entonces es parcialmente correcta. Pero si se refiere a *kufr riddah*, –la calidad de incrédulo como resultado de la apostasía–, se trata de una generalización y debe rechazarse. De cualquier manera, el mensajero de Alá advirtió lo siguiente al *imām* ‘Alī: “Después de mí la comunidad (islámica) te traicionará” (Mufīd 210).

[2] Nota del Autor. La *shūrā*, en su carácter de costumbre preislámica, era la forma de elegir a través de una serie de pasos –que incluía la integración de un consejo consultivo– al jefe vitalicio tribal, quien oficiaba como tal la conducción del ejecutivo. Lo único que impedía el mandato absolutista del mismo, era la coacción más o menos intensa a la que podía verse sometido. Algunos compañeros entendieron que ese método seguía siendo válido para la elección del califa, apoyándose para ello en los siguientes versículos:

El sistema selectivo de la *shūrā*, en el cual se alternan elecciones y sorteos, dio lugar en el período preislámico a una sucesión de consejos consultivos cada vez más restringidos que conducen hasta la cabeza de la tribu, el jefe vitalicio del ejecutivo, quien estaba limitado, sin embargo, por un entorno coactivo que prácticamente le impedía todo ejercicio absolutista del poder personal.

En relación con este procedimiento, suele decirse comúnmente que Abū Bakr se hizo reconocer califa a través de un modo de elección "democrático," basado en la decisión y el consenso de una mayoría, dejando así la impresión de que esta forma antigua de escrutinio puede parangonarse con las modernas instituciones occidentales.[1] Téngase en cuenta, sin embargo, que en este acto electivo no tuvo ninguna participación el pueblo –en el sentido político en que hoy lo

---

"Así que perdónalos y pide protección para ellos y consúltalos (a los creyentes) sobre la conducción de los asuntos" (3:159); "En cambio, lo que Dios tiene es mejor para quienes… se consultan mutuamente…" (42:36-38). Pero según los eruditos shiitas la designación del califa o del *imām* se trata de algo establecido divinamente, motivo por el cual las citas coránicas mencionadas no se refieren al tema en cuestión.

[1] Nota del Editor. Los sunnitas dicen a menudo que en el sistema islámico de *shūrā* no sólo cuenta la cantidad sino, más acentuadamente, la calidad. En consecuencia, aprueban la "democracia" oligárquica de la élite. Jafrī observa:

La sucesión de Abū Bakr no fue realizada a través de una elección libre en ningún sentido. Fue, simplemente, una decisión intempestiva de un grupo particular de *muḥājirūn*. Su éxito se debió sólo a los delicados "conflictos" entre grupos en Medina. Esto resulta obvio de lo declarado por 'Umar: "… Indudablemente este fue un asunto precipitado y Dios advirtió sobre lo malo de ello." (49)

Lo mismo se aplica para la designación de 'Umar. Explica Jafrī:

> El nombramiento de 'Umar…no se basó en el método de consulta a la élite del pueblo ni se pidió la opinión de la comunidad en general al efecto. Se trató, simplemente, de la decisión personal y arbitraria de Abū Bakr, quien sólo buscó el apoyo de los compañeros que consideraba más importantes en función del clan. (64)

entendemos–, sino que, por el contrario, estuvo excluido completamente del mismo, al igual que ‘Alī, la Familia y los compañeros más íntimos del profeta,[1] ya que **la *shūrā* convocada en la *saqīfah* limitaba el acceso al consejo de jefes tribales (organismo fundamental del sistema constitucional preislámico), exclusivamente a los miembros de las clases acomodaticias, quienes eran enemigos confederados de ‘Alī.**[2]

---

[1] Nota del Editor. Los excluidos de *saqīfah* incluyen a ‘Alī, al-’Abbās, la mayoría de *banū* Hāshim, Usāmah b. Zayd, al-Zubayr, Salmān al-Fārisī, Abū Dharr al-Ghifārī, al-Miqdād ibn al-Aswad, ‘Ammār b. Yāsir, Ḥudhayfah b. al-Yamām, Khuzaymah b. Thābit, Abū Burayd al-Aslamī, al-Burā’ b. ‘Azib, Abū Ka’b, Sahl ibn Ḥanīf, Sa’ad b. ‘Ubādāh, Qays b. Sa’d, Abū Ayyūb al-Anṣārī, Jābir ibn Sa’d, Khālid b. Sa’d, y muchos otros. Véase Muḥammad al-Tījānī, *Then I was Guided*, 2nd ed. (Beirut: N.P, 1990): 164, en lo que se refiere a *Tārīkh al-Tabarī*, *Tārīkh ibn al-Athīr*, *Tārīkh al-khulafā’* por Ibn Qutaybah, y a *Tārīkh al-khamīs.* El término *saqīfah* alude al tipo de construcción, en la ciudad de Medina, en donde se reunía la tribu de sa’ida, de la facción de los khazraj.

[2] Nota del Autor. Los testimonios que dan cuenta de la colusión de los secuaces de Abū Bakr pueden verse en Ibn Ḥanbal, IV, 281; Ibn Abī al-Ḥadīd, VI, 42; Ibn Qutaybah, I, 18; Bukhārī IV, 127; Ibn ‘Asākir, *al-Tārīkh al-kabīr* (Damasco s.d.) II, 50; ‘Alī al-Muttaqī, *Kanz al’-ummāl* (Hyderabad 1364/1944-45) VI, 397. En este sentido, es interesante la respuesta de Mu’āwiyyah a la carta de Muḥammad ibn Abū Bakr (uno de los seguidores fieles e incondicionales de ‘Alī), dónde reconoce, explícitamente, que tanto su mandato como la primacía de Abū Bakr eran frutos de la conjura y la conspiración de los sectores oligárquicos contra el derecho sucesorio del primer *imām*. Véase, ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Mas’ūdī, *Murūj al-dhahab wa ma’ādin al-jawāhir* (Beirut 1966), II; la versión de ‘Alī ibn Abī Ṭālib sobre estos episodios se encuentra en la famosa *Khuṭbat al-shiqhshiqiyyah*, cfr. *Nahj al-balāghah*, ibíd, *khuṭbah* III, 59-61; Ibn al-Ḥadīd, I, 34; sobre lo conversado entre ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb y los miembros de la *shūrā* durante la reunión de la *saqīfah*, véase Abū Ja’far al-Tabarī, *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk*, ed. M.J. de Goeje et alter (Leiden 1879-1901), I, 1837-1845; 1683; 1827; 2779; al-Baladhurī, I, 588; V. 19-21; 33; 49.

Es imposible sumariar en unas pocas líneas el vasto repertorio de fuentes referidas a la *saqīfah*. Nos pareció útil sí, enumerar algunas de las

En consecuencia, el califato histórico, primer gobierno islámico *de hecho* o *de facto*, luego la mayor y más importante institución religiosa y política en el mundo sunnita, con mucho, empieza cuando Abū Bakr decide asumir la primacía personal o la facultad de dirigir y gobernar el resto de los musulmanes, según una autoridad y una jurisdicción soberanas que hasta el momento de la muerte del profeta expresaba claramente en él la posición culminante de su apostolado. Mientras vivió el profeta, el califato era en la persona de Muḥammad una entidad indivisa y santa, pero, tras su muerte, algunas voluntades se exasperaron separando aquello que era por designio divino inseparable, ya que, como hemos dicho, la profecía y la *wilāyah*, o si se quiere, el califato y el imamato, van mano a mano; sin la primera jamás se hubiera conseguido la segunda y viceversa.[1] Por eso dijo el profeta, según su *ḥadīth* del Ghadīr: "de quien yo sea su señor o maestro (*mawlā*) es 'Alī también su señor o maestro (*mawlā*)."[2]

---

principales, en especial las de fácil acceso en inglés. Ver, Ibn Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāghah*, editado por M. Abū'l Fadl Ibrāhīm (Beirut 1965), II, 20-25; 44-60; III 275; Jalāl al-Dīn Suyuṭī, *Tārīkh al-khulafā'*, editado por A. al-Ḥamīd (Cairo 1964); 61-72; al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, editado por M. Ḥamīdullāh (Cairo 1955), I, 579-591; Ibn Qutaybah, *Tārīkh al-khulafā'* (Cairo 1964), I, 18: 61-72; Ibn Kazīr, *al-Bidāyah wa al-nihāyah* (Cairo 1932) V, 212; A. Ibn Ḥanbal, *al-Musnad* (Cairo 1895) IV, 136, 164, 172, 281; usar de referencia también S.H.M. Jafrī, *The Origins and Development of Shī'ah Islam* (Qum 1989, II, 27-57); diversos párrafos de *The 'Saqīfah'* de M.R. al-Mudharar, (Teherán 1993); *The Shī'ite Religion* de D.M. Donaldson, (London 1933) y la obra citada de Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, I, 39-50.

Nota del Editor. Jafrī explica: "El material preservado en las fuentes sugiere también, con mucha fuerza, que Abū Bakr y 'Umar habían formado una alianza mucho antes" (49).

[1] Nota del Editor. **A pesar de las cualidades que pudo haber poseído Abū Bakr, sus acciones no pueden ser tomadas a la ligera. Desobedeció a Alá y a Su mensajero, socavó un designio divino y usurpó la autoridad temporal. El resultado fue una ruptura entre las esferas espiritual y mundana, con consecuencias catastróficas.**

[2] Nota del Editor. Jafrī advierte:

El papel y la función iniciática son propias y característica de la autoridad espiritual y el poder temporal del *imām*, los cuales son intransferibles y no "democratizables," por así decirlo. Cuando decimos "intransferibles" queremos significar expresamente que tales poderes y funciones no se hallan al alcance o a disposición de individuos no calificados, no es aprovechable para quienquiera que tenga la intención de hacerlos suyos por la fuerza ni por el consenso

---

> En lo que se refiere a la autenticidad del evento, ni siquiera las autoridades más conservadoras lo han negado o cuestionado, al punto que registraron lo que tiene que ver con el mismo. Entre esas autoridades y sus obras respectivas podemos anotar a: *imām* Aḥmad b. Ḥanbal (*Musnad*); Tirmidhī, Nasā'ī, Ibn Mājah, Abū Dāwūd y casi todos los otros escritores *sunan*; Ibn al-Athīr (*Usūd al-ghābah*); Ibn 'Abd al-Barr (*Istī'āb*). A ellos se suman todos los otros escritores de obras biográficas e incluso Ibn 'Abd Rabbih (*'Iqd al-Farīd*) y Jāhiz (*'Uthmāniyyah*). **Las tradiciones de Ghadīr han sido relatadas y confirmadas por cientos de transmisores pertenecientes a todas las escuelas de pensamiento, por lo que sería fútil dudar de su autenticidad.** Ibn Kathīr, el sostenedor más firme de los puntos de vistas sunnitas, ha dedicado siete páginas a esta cuestión y ha reunido un gran número de *isnād*s en las cuales se narra esta tradición. También Ibn Kathīr nos informa que el famoso historiador al-Ṭabarī, en dos volúmenes de una obra inacabada titulada *Kitāb al-faḍā'il*, escribió, con todos sus detalles, el discurso del profeta a favor de 'Alī en Ghadīr Khumm. El erudito moderno Ḥusayn 'Alī Maḥfūẓ, en sus profundas investigaciones, ha registrado documentadamente que esta tradición fue narrada por lo menos por 110 Compañeros, 84 *tābi'ūn*, 355 *'ulamā'*, 25 historiadores, 27 tradicionistas, 11 exegetas, 18 teólogos y 5 filólogos. Los sunnitas reconocieron como gente suya a la mayoría de los citados. (19-20)

The Event of Ghadīr Khumm in the Qur'ān, Ḥadīth and History, compilado por Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project, nos informa que en 182 libros sunnitas se cita a 76 compañeros, 69 sucesores, y 626 eruditos en las cadenas de transmisión. Además, provee el texto en árabe de 387 narraciones, la traducción en inglés de 78 de las mismas y páginas escaneadas de 54 libros, así como 280 citas en árabe y 324 en inglés que hablan de la veracidad de los narradores.

de una mayoría, ya que estos poderes y funciones son exclusivos y superiores por su propia naturaleza, de origen divino, y no por artificio: se trata de una perfección excepcional que no puede compartirse con todos los individuos.

La actitud de Abū Bakr, trayendo cada vez más a su favor la justificación de su rango primacial, desechó siempre el fundamento esotérico de la sucesión del profeta y, por el contrario, se apoyó siempre en la idea de un consenso como medio indispensable para continuar con la labor exotérica del profeta, y esta es la razón por la que, de acuerdo con algunas interpretaciones sunnitas tardías, suele afirmarse que Abū Bakr se hizo reconocer como califa porque Muḥammad no habría designado claramente a su sucesor. La verdad es muy otra. Aunque algunos eruditos sunnitas admiten que las fuentes tradicionales más importantes traen numerosos testimonios que manifiestan, con bastante claridad, la legitimidad de los derechos sucesorios de ʻAlī, insisten, sin embargo, en que tal vez el profeta cambiara de opinión a último momento y decidiera finalmente poner a Abū Bakr en lugar de ʻAlī. Debemos recordar que, con arreglo a los testimonios más claros y unánimes, que no hay constancia de que el profeta haya cambiado su opinión respecto de ʻAlī, de modo que pudiera retractarse de su anterior decisión anulando o retirando el rango primacial de los miembros de la casa profética.[1] Si él hubiera cambiado de opinión, la habría hecho conocer públicamente ante todos los musulmanes con la misma precisión y claridad que antes empleó para proclamar a ʻAlī como cabeza de su comunidad en la jornada del Ghadīr, porque es fama entre todos los musulmanes de la época que jamás el profeta hizo algo improvisado, nada que no hubiera meditado largamente. Lo que ciertos exegetas sunnitas parecen olvidar o bien no tener demasiado en cuenta, es que la designación de ʻAlī no es una resolución

[1] Nota del Editor. Para nada es razonable semejante cambio radical de opinión del profeta. Este es el hombre que enseñaba que "El apresuramiento proviene de Satanás" (*imām* Maẓharī, *Tafsīr Maẓharī*; Ibn Hayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*).

personal del profeta, antes bien es consecuencia del último mandato de Dios a Su enviado en el momento que le fuera revelado esta última *aleya*: “Hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado mi Gracia en vosotros y os elegí el islam por religión” (5:3).

Si bien algunos exegetas sunnitas defienden el rango primacial de Abū Bakr por el puesto que éste ocupó en la consideración de ciertos compañeros del profeta, hay, por otra parte, testimonios tan numerosos y claros sobre el rango primacial de ‘Alī, que la opinión formada a primera vista se inclina sin dudar a admitir que sólo la existencia de una conjura o una conspiración política pudo haberle privado del legítimo ejercicio de su función política y su magisterio espiritual como califa e *imām*. ¿No es significativo que Abū Bakr cambiara el nombre de su función, llamándose “califa” –en el sentido de “sustituto” y no de “sucesor”– en vez de *imām*?[1]

En consecuencia, no podemos sacar ninguna conclusión favorable al rango primacial de Abū Bakr, sino que, ateniéndonos objetivamente a las noticias de las fuentes tradicionales, debemos atender a la razón metafísica y esotérica que respalda aquella original designación de ‘Alī en *Ghadīr Khumm* en la sucesión del profeta, por la cual le

[1] Nota del Editor. **El califato se estableció sobre un fundamento erróneo, motivo por el que luego de los cuatro califas bien guiados degeneró y se corrompió rápidamente.** En cuanto a Yazīd,

> Fue el primero entre los califas en beber vino en público…se buscaba las peores compañías, pasaba mucho tiempo en los placeres de la música y el canto, divirtiéndose con monos y perros. No le importaba la religión ni tenía en cuenta los sentimientos religiosos de otros. Adicto a la bebida, atraído por las cantantes, y expuesto a todo tipo de vicios, ningún escritor musulmán –del período o escuela de pensamiento que fuera– habló bien de él (Jafrī 174).

El imamato, sin embargo, se mantuvo puro y prístino, conducido por los eruditos y autoridades espirituales de la época más sobresalientes e imbuidos del respeto más acendrado por Dios: los imames de *ahl al-bayt*.

transmitió su *wilāyah* como una personificación exotérica del poder temporal y una representación de la unidad y la universalidad esotéricas de la autoridad espiritual. Ciertos arabistas que únicamente atienden a las apariencias de los hechos y a la interpretación superficial de los textos, aun admitiendo cuando hemos referido a la primacía de ‘Alī, consideran que es un asunto distinto y ajeno al mismo, una mera disputa política entre dos acciones por la sucesión del profeta, el establecimiento de la primacía personal de Abū Bakr. Al igual que estos especialistas, muchos exegetas sunnitas niegan o, al menos, no ven cómo puede sostenerse sobre los hadices del profeta el rango primacial de ‘Alī y de su imamato como continuación de la primacía personal del profeta.

No ocurre lo mismo en la interpretación de los doctos del sufismo. Un fundamento no excluye al otro. Por tanto, en última instancia sea el aspecto que el problema presente –exotérico o esotérico– Abū Bakr o ‘Alī ibn Abī Ṭālib pueden ser considerados como el *arkan* o fundamento del islam. **‘Alī, como el fundador de la *wilāyah* (santidad) y su legatario y conservador presente en todo momento, continúa siendo para el sufismo el fundamento espiritual de la gnosis islámica por su innata dignidad y su poder de *quṭb al-aqṭab* (el polo de todos los polos espirituales).** Abū Bakr es el fundamento visible de la religión por la designación y los poderes que le fueran conferidos por el consenso de los compañeros. Para el sufismo, ambos cumplen esta función simultáneamente: Abū Bakr es fundamento de la religión externa o formal y ‘Alī ibn Abī Ṭālib también lo es, pero, he aquí lo interesante, incluso para el propio Abū Bakr, ya que el primer *imām* de los shiitas es el fundamento de todos los fundamentos, en tanto que ha venido a la muerte del profeta a colocarse en su lugar con todas sus funciones y prerrogativas espirituales.

Si bien la interpretación del sufismo contiene formulaciones que, hablando más propiamente, son de orden esotérico más que de orden exotérico, no por ello han de pasar por alto necesariamente el hecho de que el mismo establecimiento del sufismo en el mundo sunnita tiene su causa en la acción desequilibrante de Abū Bakr cuando separó lo

exotérico de lo esotérico al atribuirse la primacía personal en la conducción de los musulmanes. **Aun así, entre los sunnitas, tanto el sufismo o como el shiismo son vistos con extremo recelo, por esta su constante referencia a ‘Alī como *al-bab* o la “puerta” de la gnosis y la iniciación muḥammadianas.** Por otra parte, dado que para la exégesis exotérica de algunos doctos sunnitas el profeta es también legislador y, como vimos, la ley sagrada impregna todos los dominios de la vida religiosa y social el islam, el califa o el *imām* será el sucesor del profeta, pero solo en cuanto ejecutor práctico de su ley ya dada y por lo tanto de ninguna manera a su sucesor como profeta.

La necesidad de la institución del califato histórico la justifican los teólogos sunnitas partiendo del punto de vista de que uno de los fines del profeta fue el de formar una comunidad-estado organizada y fuerte. Para los sunnitas, el *imām* o califa debe tener las siguientes cualidades particulares: ser de la tribu de los *quraysh* (a la que perteneció Muḥammad), poseer competencia y capacidad, ciencia y virtud, ser digno de gobernar a los hombres y conducirlos hacia la rectitud moral y religiosa, por la observancia rigurosa y el cumplimiento formal de las normas divinas. Su nombramiento puede hacerse por designación directa del profeta o del imām precedente o por “elección,” esto es, por designación de los mayores de la comunidad.

Capítulo 7

La profecía y el imamato: Dos realidades metafísicas inseparables

La legitimidad del *imām* o califa es para los sunnitas una cuestión secundaria o de relativa importancia, ya que, aún en caso de que haya fundada una sospecha de ilegitimidad en el *imām* o califa, es preferible, si resulta en provecho de la comunidad-estado, un *imām* o califa ilegítimo, pero con fuerza y habilidad políticas suficientes para resolver los problemas comunes y económicos de la sociedad.[1] Se comprende que una mentalidad obstinada en afirmarse en el orgullo tribal, encuentre en el califato aquella cima en la que se consuma el arabismo y el sentimiento de superioridad. Aún las tribulaciones y padecimientos, nacidos de la fidelidad al islam y al profeta, no pudieron hacerles olvidar su anterior condición oligárquica de jerarcas tribales. Por ello no nos parece curioso que para la elección de Abū Bakr como califa se haya echado mano de aquellas normas tribales preislámicas que les permitía volver a perfilar algunos rasgos de un viejo centralismo político y económico

[1] Nota del Editor. **Entre los musulmanes sunnitas hay muchas tradiciones que justifican la sumisión y la obediencia a los gobernantes islámicos, sean legítimos o ilegítimos**. Veamos algunas: “Tengan en cuenta que quien es gobernado por un gobernante que desobedece a Alá, puede sentirse disgustado pero no debería revelarse contra el mismo” (Muslim); “Cuando se le preguntó al profeta sobre la actitud a tener con los gobernantes que privan a sus súbditos de sus derechos, respondió: ‘Oiganles y obedézcanles porque ellos son responsables por lo que les han ordenado hacer y ustedes son responsables por lo que les ha sido ordenado hacer’” (Muslim); “Escuchen al gobernante y obedézcanle” (Aḥmad); “El Sultán es la sombra de Alá sobre la tierra. Quien lo insulte será humillado por Alá, y quien lo honre será honrado por Él” (Albānī 475). **Estas tradiciones pueden haber sido inventadas por las autoridades para asegurarse la sumisión de sus súbditos.**

y conservar, a pesar de su transformación, cada vez más radical, la nostalgia del antiguo orden derogado por el islam.[1]

De allí que **Abū Bakr, para detentar el califato, buscará su fuerza, sobre todo, no en la legitimidad de su aspiración, sino, con la complicidad de sus pares qurayshitas**, en la unanimidad de los mayores de su tribu, aunque se tratara de una iniciativa y un apoderamiento arrancados por un convenio en el cual prevalecieron la disparidad de las mentes y la división de los corazones.

Allí donde la historia no logrará dar cuenta y razón de tal fenómeno, como no sea mediante el registro de las antítesis y las querellas entre los árabes qurayshitas y los árabes no qurayšhitas, entre los *muḥajirūn* (emigrados) y los *anṣār* (partisanos), quedarán reducidas las razones verdaderas del surgimiento de la *shī'ah*, a costa de un esquematismo muy mentiroso. ¿No era esto la insurrección, valga la expresión, del sector partidario de la renovación contra el de lo establecido por el viejo *status*? **En verdad que sí, en tanto que ese centralismo político y económico de los mayores de Quraysh, *superstite* de la decadencia del viejo orden de la edad de la ignorancia (*jāhiliyyah*), subsistía, de tal manera, o aun se movilizaba contra el nuevo orden islámico** (mientras que una invencible involución dominaba desde dentro a la tendencia qurayšhita) con la misma tenacidad e igual empuje que había demostrado tener ya en vida del profeta, cuando la oligarquía mecana se había resistido con toda su fuerza a aceptar el carácter divino y revelado del mensaje de Muḥammad, quien, por su lado, había rechazado, desde el comienzo, tanto las ideas de privilegio social, el abolengo, como las del arabismo,[2] considerándose a sí mismo simplemente como un "amonestador" (*nadhīr*) y un "guardián" de su

[1] Nota del Editor. Un punto esquivo pero absolutamente vigente. Quienes se oponen a *ahl-bayt* establecen una lógica para defender lo ya hecho.

[2] Nota del Editor. **Alá Todopoderoso critica el amor árabe por los ancestros:** "Celebrad las alabanzas a Alá, así como solían celebrar alabanzas a sus padres, sí, con mucho más alma y corazón" (2:200).

pueblo, antes que como su "rey" (*malik*).[1] Diría, por consiguiente, con espíritu sencillo: "¡por cierto que no soy un rey (*malik*)! Tan sólo soy el hijo de una mujer que comía carne cocida." Y de un modo escandaloso e inaudito para la oligarquía mecana borraría toda distinción de clases y jerarquías sociales con esta terminante afirmación: "Todos los hombres son iguales, como los dientes del peine de un tejedor; no hay superioridad del blanco sobre el negro, ni del árabe sobre el no árabe; la única distinción que hay entre los hombres es su grado de temor a Dios."[2]

En realidad, jamás ha manifestado el profeta en ninguno de sus *logias* o hadices que la pertenencia a la tribu de Quraysh o el rango social sean condiciones necesarias para ser electo *imām* o califa, pero, en cambio, Abū Bakr, más consecuente con su pasado, sostuvo siempre que el derecho al califato debía corresponder a los miembros de la tribu de Quraysh por el simple hecho de ser los descendientes de "los árabes más honorables."[3]

Quienquiera que examine estos testimonios y otras fuentes islámicas de la época, advertirá con gran sorpresa que **el sector muslímico que en la *saqīfah* proclamó a Abū Bakr como su primer califa, perdió pronto (si es que llegó a poseerlo alguna vez) el sentido interior y la significación espiritual del imamato o califato**. Para ellos, como hemos dicho, la autoridad espiritual y el poder temporal formaban una sola función en Muḥammad por el hecho de ser Muḥammad,

---

[1] Nota del Editor. Alá Todopoderoso expresa en el Sagrado Corán: "Ciertamente te hemos enviado con la Verdad y como portador de buenas noticias y de advertencias…" (2:119). Ver también 5:19; 7:118; 7:184; 13:7; 27:92; 32:3; 33:45; 35:23; 46:9; 48:8; 51:51; 79:45; etc.

[2] Nota del Editor. Esta tradición, en parte o en su totalidad, se encuentra en las siguientes fuentes: *'Ilal al-ḥadīth* de Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Sunan* de al-Bayhaqī, *Sīrat rasūl Allāh* de Ibn Isḥāq y *al-Kāfi* de Kulaynī. Entre muchos otros que se ocupan de ello está Daylamī, según se cita en *Kashf al-Khafā'* de 'Ajlūnī.

[3] Nota del Editor. Sin embargo, el profeta hizo hincapié, repetidamente, en que el islam vino, entre otras cosas, para terminar con los privilegios de clase.

portavoz de Dios e intercesor entre el Señor y el siervo.[1] Pero, en relación con ʻAlī, en el mejor de los casos, el *imām* era solo un semi-Muḥammad, dotado de un carácter inspirado y la sabiduría espiritual de un profeta, pero sin su rango de administrador jurídico y jefe político.[2] **Esta separación de la autoridad espiritual y el poder temporal era, para los partidarios de ʻAlī, entre los que se contaban los más conspicuos e íntimos compañeros del profeta,[3]**

[1] Nota del Editor. Podríamos argumentar que los compañeros del profeta se dividían en dos grupos: por un lado, el dirigido por ʻAlī que aceptó al mensajero de Alá en su carácter de líder espiritual y temporal; por otro lado, el dirigido por Abū Bakr, ʻUmar y ʻUthmān, quienes lo aceptaron en el papel de líder espiritual, pero no en el de temporal o político. El hecho de que los últimos mencionados consideraran que sus opiniones en lo político y temporal eran tan válidas como las del mensajero de Alá, explicaría los numerosos casos de insolencia y de completa insubordinación provenientes de cierto sector de los *saḥāba*s.

[2] Nota del Editor. El profeta dijo de ʻAlī: “**El que quiera ver a Noé en su determinación, a Adán en su conocimiento, a Abraham en su clemencia, a Moisés en su inteligencia y a Jesús en su devoción religiosa, debería mirar a ʻAlī ibn Abū Ṭālib**” (Aḥmad, Bayhaqī, al-Ḥadīd, Rāzī, Ibn Batah). En *Ḥayāt al-qulūb* Majlisī relata una tradición similar en la que Muḥammad dice: “Permitan que a quien le complace considerar a Adán por su magnificencia, a Jetro por su sabiduría, a Idrīs por su nobleza, a Noé por su gratitud y devoción, a Ibrāhīm por su fidelidad y amistad, a Mūsā por su hostilidad hacia los enemigos de Dios y a ʻIsā por su amor y afectuosidad con el creyente, acuda a ʻAlī ibn Abū Ṭālib” (170-71). Abū Bakr, ʻUmar y ʻUthmān, durante sus respectivos reinados como califas, consultaban a ʻAlī, en tanto experto en cuestiones legales (ver Mufīd, capítulo V).

[3] Nota del Editor. La *shī’ah* de ʻAlī de entre los compañeros del profeta, incluyó a todos los *Banū Hāshim*, a Hudhayfah b. al-Yamān, a Khuzaymah b. Thābit (a quien el profeta llamó *Dhu al-Shahādatayn*, –aquel con dos testimonios–), a Abū Ayyūb al-Anṣārī, a Sahl b. Hunayf, a Uthmān b. Hunayf, a al-Barā’ b. ʻĀzib al-Ansarī, a Ubayy b. Ka’b, a Abū Dharr b. Jundab al-Ghifārī, a ʻAmmār b. Yāsir, a al-Miqdād b. ʻAmr, a Salmān al-Fārisī, a Khālid b. Sa’īd, a Jābir b. ʻAbd Allāh al-Anṣārī, a Abū Sa’īd al-Khuḍrī, a Bilāl b. Arwah, a Miqdād ibn al-Aswad y a Muḥammad b. Abū Bakr. Entre los seguidores de ʻAlī también estuvo Umm Salamah, una esposa piadosa del profeta. Todos ellos y otros de entre los emigrantes y los

condición desagradable. Sin embargo, no fue del imamato que ʻAlī heredó de Muḥammad de lo que la *shīʻah* hizo gala política precisamente, sino del sentido esotérico de la profecía que en aquél latía y se continuaba: el imamato era una ampliación de la profecía. Un complemento más interiorizado de ella.

Según el pensamiento shiita, la dirección divina toma dos formas: *nubuwwah* y *wilāyah*.[1] La primera es consubstancial a la "realidad muḥammadiana" (*al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah*), de un modo absoluto, íntegro y primordial, preeterno y posteterno. La segunda está constituida por las realidades parciales de la primera: sus emisiones o epifanías (*maẓhar*) luminosas, vale decir, los imames de la casa profética que iniciaron y aun continúan el "ciclo de la iniciación (*dāʻirat al-wilāyah*) como extensión del "ciclo de la profecía" (*dāʻirat al-nubuwwah*) que selló el profeta y que, como sus luminarias, se identifican con el pléroma de la "luz de las luces" (*nūr al-anwār*) o de la "luz muḥammadiana" (*al-nūr al-muḥammadiyyah*). Desde este punto de vista metafísico, **los Doce imames reciben, en su condición de epifanías luminosas de la "luz muḥammadiana,"**

---

ansares, sostuvieron que ʻAlī era el *imām* y sucesor (*khalīfah*) del mensajero de Alá. Sobre la *shī'ah* de ʻAlī, ver S.H.M. Jafrī, *The Origins and Early Development of Shī'ah Islam* (Qum: Ansariyan, 1989): 51-53; Muḥammad al-Tījānī, *Then I was Guided* 2nd ed. (Beirut: n. p., 1989): 161; Shaykh al-Mufīd, *Kitāb al-irshād: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imāms*, Trad. I.K.A. Howard (London: Muḥammadi Trust, 1981): 2.

[1] Nota del Editor. El autor explicó en versiones anteriores de este estudio: "En el pensamiento shiita, existe una profecía absoluta (*nubuwwah muṭlaqah*) –común o universal–, así como otra parcial (*muqayyadah*), determinada y circunscripta temporalmente." Sin embargo, como señaló *sayyid* Muḥammad Rizvī, la división de la *nubuwwah* en *muṭlaqah* y *muqayyadah* es desconocida en los escritos convencionales de la *shī'ah* duodecimana. En realidad, ese concepto contradice el de *khitāmiyyah*, la finalidad de la *nubuwwah* y la *risālah* del profeta Muḥammad. La división de la misión profética en "absoluta" y "parcial," fue tomada por el autor de los trabajos de Henry Corbin, quien pudo haberla obtenido de fuentes ismaelíes. En consecuencia, como se trata de una idea incorrecta, el autor ha modificado su visión.

la misma categoría espiritual y temporal del profeta aun sin ser ellos verdadera y propiamente profetas.[1] Esta noción se repite en varios hadices una y otra vez, en relación con ‘Alī, como aquel que dice: “Tú ocupas respecto de mí la misma posición que ocupó Harun (Aaron) respecto de Mūsā (Moisés), excepto por la diferencia de que ya no habrá profeta después de mi.”[2]

Un estrecho vínculo espiritual (*nisbah ma‘nawiyyah*), antes que una atadura carnal, hay entre Muḥammad y ‘Alī, una especie de filiación divina por la cual queda superada esa relación de imposibilidad del “no habrá profeta después de mí,” ya que ese lazo esencial está asegurado por una común preexistencia en la eternidad como dos realidades espirituales gemelas que comparten, según un *ḥadīth*, una misma identidad luminosa: “‘Alī y yo somos una única e idéntica Luz (Kulaynī, Majlisī, Ma‘ṣūm ‘Alī);”[3] “Las personas son de varios árboles, pero ‘Alī y yo somos de un mismo árbol.” (Tirmidhī, Ibn al-Maghazalī).[4] Respecto de la eminencia y primacía espiritual del Primer Imām, hay además esta declaración de significativa importancia: “‘Alī ha sido enviado secretamente con

---

[1] Nota del Editor. Los eruditos shiitas sostienen que los imames son iguales a Muḥammad en todos los aspectos, excepto en el carácter de profeta. Además, la mayoría de los primeros creen que los imames son superiores a todos los profetas, excepto Muḥammad.

[2] Nota del Editor. El mensajero de Alá ha dicho también: “**La carne de ‘Alī es de mi carne, su sangre es de mi sangre y tiene la misma posición respecto a mí que la que Aarón tenía con relación a Moisés**” (Aḥmad).

[3] Nota del Editor. En otra tradición el *imām* ‘Alī dice: “**Aḥmad (Muḥammad) y yo somos de una misma luz**. La única diferencia entre la mía y la suya es que una precedió a la otra en el tiempo” (Shahrastānī 2:226). Otra versión de esta tradición relata: “Muḥammad y yo somos una misma luz, la que por el mandato de Alá se dividió en dos mitades. Alá le dijo a una, ‘Sé Muḥammad’ y a la otra ‘Sé ‘Alī’” (al-Yamanī 127).

[4] Nota del Editor. De manera análoga, el *imām* Ja’far al-Ṣādiq relata que el profeta dijo: “Yo soy la raíz del árbol bueno, ‘Alī ibn Abī Ṭālib es su tronco, los divinamente elegidos de los descendientes de ‘Alī son sus ramas y los fieles que se aferran a *ahl al-bayt* son sus hojas” (cfr. en Aḥmed ‘Alī 820).

cada profeta; pero conmigo ha sido enviado abiertamente" (Kāshānī citado en Aḥmed 'Alī 1157).[1] O esta otra: "Cada profeta tiene su albacea (*wasī*) y su sucesor (*khalīfah*), y por cierto que mi albacea y sucesor es 'Alī ibn Abī Ṭālib" (Muttaqī, al-Baghdādī). También esta: "sin duda, 'Alī es parte mía y yo soy parte de 'Alī. El es el *walī* (guía esotérico) de todo creyente después de mí y nadie más me representa excepto 'Alī" (Aḥmad, Tirmidhī, Ibn Mājah, Nasā'ī, Ibn Kathīr, Suyūṭī, Ṣadūq, Mufīd, Kulaynī). Un pasaje del conocido *Ḥadīth de Ghadīr* vuelve a confirmar, poco antes de la muerte del profeta, la condición de 'Alī como sucesor: "¡Oh gentes! *Allāh* me otorgó la *wilāyah* poniéndome por encima de los otros fieles. **Para quien yo sea su *mawla* (maestro, protector, señor, guardián) que sea también 'Alī su *mawla*** (*fa man kuntu mawlāhu fa 'Alī mawlāhu*)."[2]

En relación con esta doctrina *shī'ah* de la "luz muḥammadiana" hay un *ḥadīth* del profeta que afirma que tanto 'Alī como él son dos luces idénticas y preexistentes que Dios manifestó separada y simultáneamente en el "reino" de Adán, los mundos sutiles,[3] y que

---

[1] Nota del Editor. *Al-ḥajj* Ma'ṣūm 'Alī también informa en su *Tarā'iq al-haqā'iq* que el *imām* 'Alī dijo: "Yo soy Adán, Noé, Abraham, Moisés y Jesús, pero asumo diferentes formas a voluntad. Quien me haya visto, ha visto a todos ellos" (7:43). En otra tradición transmitida por Jābir al-Jūfī, el *imām* 'Alī proclama: "Yo soy el Mesías, quien cura la ceguera y la lepra, quien creó los pájaros y dispersó las nubes de tormenta. Yo soy él y él es yo… Jesús, el hijo de María, es parte de mí y yo soy parte de él. Él es la palabra suprema de Alá. Él es el testigo que testimonia de los misterios y yo soy aquello por lo que testifica" (Yaman 8-9). Los baha'íes citan con gran frecuencia una tradición en la que el mensajero de Alá aparece diciendo: "Yo soy todos los profetas" (Majlisī). Pero ninguno de los supuestos *aḥadīth* mencionados gozan de la aceptación de la tendencia dominante entre los eruditos de la *shī'ah ithnā-'ashariyyah* pues, literalmente, se presentan muy similares a las ideas de los *ghulāt*.

[2] Nota del Editor. La tradición finaliza con una imploración del mensajero de Alá: "**Oh Alá, ama a aquellos que aman a 'Alī y odia a quienes lo odian**."

[3] Nota del Editor. El mensajero de Alá dijo: "**Yo ya era profeta cuando Adán aún estaba entre el agua y el arcilla**" (Moosa 61); "Yo fui el primer

luego de haber pasado en tránsito incesante de un “reino” a otro, fueron por fin unificadas en las personas de Ḥasan y Ḥusayn, quienes son, a su vez, dos epifanías luminosas que emanaron de aquella “luz primordial” con que el “Señor de los mundos” (*Rabb al-ʻalamīn*) iluminó toda la creación a través de la “luz del *logos*” (*nūr al-kalam*) o *fiat lux* inicial.[1] Esta “luz primordial” protege al profeta y los imames del pecado, haciéndolos inmaculados (*maʻṣumīn*)[2] al mismo

---

hombre en la creación y (seré) el último en la Resurrección” (54); “Lo primero que Alá creó fue mi alma” (60); “Mi alma fue el elemento original” (46); “ ‘Alī y yo fuimos creados de una luz, y nos consideramos formando parte de la gloria de Alá en la parte suprema o principal del cielo en que se goza Su presencia, dos mil años antes de que El diese forma a Adán” (Majlisī, *Ḥayāt al-qulūb* 4). Para mayor información sobre la preexistencia del logos muḥammadiano, ver Moosa 54-59.

[1] Nota del Editor. Como ha dicho el *imām* al-Ṣādiq, “Alá no acepta que después de al-Ḥasan y al-Ḥusayn se designe para (el imamato) a dos hermanos” (Kulaynī 1:2, 341: *ḥadīth* 753). En otra tradición nos explica: “El imamato nunca será apartado hacia dos hermanos después de al-Ḥasan y al-Ḥusayn; pasó de ‘Alī ibn al-Ḥusayn… Después de ‘Alī ibn al-Ḥusayn sólo pasó al siguiente en su descendencia o al siguiente de éste” (340: *ḥadīth* 752).

[2] Nota del Editor. De acuerdo a *ʻallāmah* Ṣadūq ,

> Nuestra creencia respecto a los profetas (*anbiyyā’*), los mensajeros (*rusul*), los imames y los ángeles, es que son infalibles (*ma’ṣūm*), purificados de toda contaminación (*danas*), y no cometen pecado alguno, sea menor (*saghīrah*) o mayor (*kabīrah*). No desobedecen a Alá en lo que Él les ha ordenado y actúan en conformidad con Sus órdenes. Quien niegue que son infalibles en cualquier asunto del que se ocupan, es un necio y en definitiva un *kāfir* (incrédulo).
>
> Nuestra creencia referida a ellos es que son infalibles y poseen los atributos de perfección, completitud e integridad, desde el comienzo hasta el final de sus respectivas misiones. No se les puede atribuir defectos (*naqṣ*), desobediencia (*ʻiṣyān*) o ignorancia (*jahl*), en ninguna de sus acciones (*aḥwāl*). (140-141)

El *imām* Khumaynī explica: “La cualidad de *ʻiṣmah* que existe en los profetas es el resultado de la creencia. Una vez que se cree verdaderamente, es imposible pecar” (*Islam and Revolution* 374). La creencia en la

tiempo que les confiere la primacía como polos (*aqṭāb*) del universo y vicarios (*khulafā'*) de Dios como asimismo legatarios espirituales (*wasī*) del *bāṭin* de la escritura: "**Nosotros somos los primeros y los últimos; somos el logos (*kalām*) de Dios; somos los albaceas de la revelación.**"[1]

---

impecabilidad de los profetas y los imames es exclusivamente shiita, sin ningún tipo de influencia judía o cristiana (Donaldson 330-38). Los sunnitas, por su parte, aceptan la *'iṣmah* de los profetas, aunque de manera limitada, inspirados en los shiitas. (Fyzee 99). Los zaydíes no aceptan el concepto de *'iṣmah* (Moosa 98).

[1] Nota del Editor. Esta tradición parece ser un eco de la Revelación 22:13: "Yo soy el alfa y el omega, el comienzo y el final, el primero y el último." Se asemeja a la *Khuṭbat al-bayān*, el "Discurso de la manifestación," en el cual 'Alī supuestamente dice: "Yo soy el Rostro y el Costado de Alá, Yo soy el Comienzo y el Final, Yo soy lo Manifiesto (*ẓāhir*) y lo Oculto (*bāṭin*)" (al-Amulī 1348, fols 5a). El discurso, sin embargo, es falso. Ḥajjī Khalīfah se refiere en su *Kashf al-ẓunūn* a las setenta expresiones que según se informa utilizó 'Alī para describir su excelencia y las tacha de "las setenta palabras de la falsedad" (Moosa 180). Ni siquiera está registrado en los libros shiitas de *ḥadīth* (179). Al preguntársele al *ayātullāh al-'uẓmā sayyid* Abū al-Qāsim al-Khu'ī "¿Cuál es su opinión sobre la *Khuṭbat al-bayān*, atribuida al *imām* 'Alī?" respondió: "Carece de fundamentos." No obstante, a pesar de ser considerado espurio, algunos místicos shiitas lo aceptaron como auténtico desde un sentido filosófico y espiritual. Según ciertos eruditos, no es 'Alī quien habla en el "Sermón de la manifestación" sino *al-insān al-kāmil*, el hombre perfecto. Para otros, incluido Massignon, el "Sermón de la manifestación" es realmente un *ḥadīth qudsī*, pues sería Alá Todopoderoso quien habla. Para más datos sobre el hombre perfecto, ver el capítulo cinco de nuestro *Arabic, Islām, and the Allāh Lexicon*. En la revista *Sufi* aparece una interpretación del mismo.

En las tradiciones confiables que siguen, se manifiesta la posición y autoridad espiritual de los imames.

> Luego de prometérsele lealtad al comandante de los creyentes 'Alī ibn Abū Ṭālib, éste salió de la mezquita –vistiendo el turbante y el manto del mensajero de Alá– exhortando y advirtiendo, se sentó con confianza, entrecruzó los dedos, los colocó sobre su estómago y dijo:

> Pregúntenme antes de que me pierdan. Pregúntenme, porque tengo el conocimiento de lo que va a venir pronto y de lo que vendrá más tarde. Si el almohadón (sobre el que se sienta el juez) fue colocado para mí (para que me siente), podría dictaminar sobre la Torá a su gente, sobre los Evangelios a sus seguidores, sobre los Salmos a los salmistas y sobre el *Furqān* (Corán) a quienes lo profesan. De ese modo se daría cumplimiento a cada uno de esos libros y (éstos) declararían: "Oh Señor, realmente 'Alī ha dictaminado de acuerdo con Tu decreto." Por Alá, conozco el Corán y su interpretación (mejor) que cualquiera que alegue conocerlo. Si no fuera por un versículo en el libro de Alá, el Más Elevado, podría informarles lo que sucederá hasta el Día de la Resurrección.

Luego agregó:

> Pregúntenme antes de que me pierdan, por Aquel que hace germinar la semilla y permite que el alma exista. Si me preguntan acerca de ello, versículo por versículo, les contaría sobre el momento de su revelación y por qué fue revelado; podría informarles sobre los versículos abrogantes y los abrogados, sobre lo específico y lo general, sobre lo claramente definido y lo ambiguo, sobre los versículos mequenses y medinenses. Por Alá, ningún grupo puede seducir o guiar hasta el Día de la Resurrección sin reconocerme su líder, quien conduce y quien anima a continuar. (Mufīd 21-22; Kulaynī)

El *imām* Ja'far al-Ṣādiq acostumbraba decir:

> Nuestro conocimiento es de lo que será (*ghābir*), de lo que es pasado (*madbūr*), de lo que está marcado en los corazones (*naksh fī al-qulūb*) y de lo que está grabado en los oídos (*naqr fí al-asmā*'). Nosotros tenemos el estuche (*jafr*) rojo, el estuche blanco y el rollo de Fāṭimah, la paz sea sobre ella; y tenemos (el documento llamado) *al-jāmi'ah* en el cual se halla todo lo que necesita la gente.

Se le solicitó que explicara estas palabras y dijo:

> *Ghābir* es el conocimiento de lo que será (vendrá); *mazbūr* es el conocimiento de lo que fue (pasó); lo que está marcado en los corazones (*naksh fí al-qulūb*) es inspiración y lo que está grabado en los oídos (*naqr fí al-asmā*') es palabras de los ángeles, las que escuchamos sin ver sus formas. El estuche (*jafr*) rojo es un

recipiente en el que están las armas del mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo a él y a su familia. Nunca nos abandonará hasta que el (destinado) de entre nosotros –los miembros de la casa (*ahl al-bayt*)– a levantarse (*qā'im*), se levante. El estuche (*jafr*) blanco es un recipiente en el que está la Torá de Moisés, el Evangelio de Jesús, los Salmos de David y los (otros) libros de Alá. El rollo de Fāṭimah, la paz sea sobre ella, contiene todo lo que sucederá y los nombres de todos los gobernantes hasta que llegue la (última) hora. (El documento llamado) *al-jāmi'ah* es un rollo de setenta yardas de largo que el mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo a él y su Familia, dictó con su propia boca y 'Alī ibn Abī Ṭālib, la paz sea sobre él, escribió con sus propias manos. Por Alá, en él está lo que la gente necesita hasta el fin de los tiempos (para regir sus vidas), incluidos los castigos por derramamiento de sangre, se apliquen o no azotes duramente hasta la muerte. (Mufīd 414; Kulaynī)

El profeta dijo a 'Alī:

> Tú puedes oír lo que yo oigo y ver lo que yo veo, pero no eres un profeta sino un *wazīr* y estás en una situación favorable. (*Nahj al-balāghah*, ed. 'Abd al-Ḥamīd 2: 182-83)

El *imām* Ja'far al-Ṣādiq solía decir:

> Mis tradiciones son las tradiciones de mi padre; las tradiciones de mi padre son las tradiciones de mi abuelo; las tradiciones de mi abuelo son las tradiciones de 'Alī ibn Abī Ṭālib, el comandante de los creyentes; las tradiciones de 'Alī, el comandante de los creyentes, son las tradiciones del mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo a él y a su familia; y las tradiciones del mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo a él y a su familia, son las palabras de Alá, el Poderoso y Elevado. (Mufīd 414; Kulaynī)

El *imām* Ja'far al-Ṣādiq dijo:

> Nosotros tenemos las tablas de Moisés, la paz sea sobre él, y la vara de Moisés, la paz sea sobre él. **Nosotros somos los herederos de los profetas.** (Mufīd 414-15; Kulaynī)

El *imām* Ja'far al-Ṣādiq dijo:

> Tengo la espada del mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo a él y a su familia. Tengo el estandarte del mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo a él y a su familia, y su peto, su armadura y su casco… En verdad, el estandarte victorioso del mensajero de Alá está

Como se ve, el paralelismo entre la posición que Moisés ocupaba y la que Muḥammad habría de ocupar en épocas posteriores, resulta evidente a la luz de estas palabras. También en esta ocasión se estableció con la profecía un imamato, pero **el verdadero *imām* y profeta era Muḥammad, y Muḥammad tuvo su sucesor, su Aaron, propiamente en la persona de ‘Alī ibn Abī Ṭālib.**[1] Es por esta razón que, a los requisitos que la ortodoxia sunnita considera necesarios para la elección del califa, la ortodoxia shiita opone la

---

> conmigo, así como las tablas y la vara de Moisés. Tengo el anillo de Salomón, el hijo de David; la bandeja en la cual Moisés acostumbraba ofrecer sacrificio; (el conocimiento) del nombre (más grande de Alá), el cual el mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo a él y a su Familia, lo usó en su momento para ponerlo entre los musulmanes y los politeístas, de modo que ninguna flecha de éstos alcanzase a los musulmanes. Tengo eso que los ángeles trajeron. Tenemos las armas de la misma manera en que los *Banū Isrā’īl* tuvieron el Arca de la Alianza: la Profecía llegaba a cualquier casa en la estuviese presente el Arca de la Alianza. El imamato será llevado a cualquiera de nosotros que reciba las armas. Mi padre vistió la armadura del mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo y concederle paz, e hizo marcas en el fondo. También me la puse y fue (como) era para (mi padre y también le dejé marcas). El (destinado) a levantarse (*qā*’*im*) de entre nosotros, la llenará (se la pondrá y parecerá que fue hecha exactamente para él), cuando Alá lo desee. (Mufīd 415-416)

El *imām* Ja’far al-Ṣādiq fue consultado sobre el comentario de que Umm Salamah, la misericordia de Alá sea con ella, fue portadora de un rollo sellado. Dijo: “Cuando el mensajero de Alá, quiera Alá bendecirlo y concederle la paz, murió, ‘Alī, la paz sea sobre él, heredó su conocimiento, sus armas y lo que había. Luego eso pasó a al-Ḥasan, la paz sea sobre él, luego a al-Ḥusayn, la paz sea sobre él.” Entonces se le preguntó: ¿Y eso pasó a ‘Alī ibn al-Ḥusayn, la paz sea sobre él, luego a su hijo y ahora ha llegado a ti? “Sí,” contestó (Mufīd 416).

[1] Nota del Editor. El autor alude a la tradición en la que el mensajero de Alá dijo a ‘Alī: “**Tú eres con respecto a mí como Aarón lo fue con respecto a Moisés, pero no habrá profetas después de mí**” (Bukhārī, Muslim, Ḥākim, Ṣadūq, Mufīd, Kulaynī).

descendencia de ‘Alī ibn Abī Ṭālib y niega de forma concluyente el modo de elección por el procedimiento de la *shūrā* que sigue la orientación timocrática que Abū Bakr y algunos representantes de la antigua oligarquía qurayšhita establecieron en la *saqīfah* según la costumbre preislámica. La autoridad espiritual y el poder temporal vienen desde lo alto, de Dios, y es imposible que un hombre reciba la investidura sagrada de *imām* o *khalīfah* como resultado de un convenio clasista o una conjura política entre las partes. *Khalīfah* aparece dos veces en el Corán, una refiriéndose a Adán (2:28) y otra a David (38:257), la segunda en un contexto que subraya el significado de legislador. “Te hemos hecho *khalīfah* en la tierra,” dice Dios a David, “¡decide ya entre los hombres según justicia!” David es para los musulmanes profeta e *imām*, combinando la autoridad espiritual y política.[1] La palabra aparece en el Corán varias veces en dos formas de plural, *khulafā‘* y *khalā‘if.*

Estas aparecen en contextos que, en relación con la descendencia de Muḥammad, se pueden traducir como “sucesores,” a veces como “herederos,” como “propietarios,” e, incluso, como “vicarios” o “sustitutos.” La palabra árabe *khalīfah*, de donde deriva la palabra española *califa,* proviene de una raíz que se encuentra en varias lenguas semíticas, unas veces con el significado de “entregar” o “transmitir,” lo cual la hace un equivalente de la palabra latina *traditio* y de la voz griega *parádosis*, si bien en árabe, generalmente, se acepta con el significado de “seguir” o “venir en lugar de.” La interpretación más usual, con mucho, entre la mayoría de los *‘ulamā’* sunnitas, con la sola excepción de los maestros sufíes, es que el califa es el vicario o sucesor del profeta, es decir, el custodio de la herencia moral y legal del profeta, en su doble vertiente de fundador de la fe y de legislador del gobierno y la comunidad islámicas, pero

---

[1] Nota del Editor. Como lo señala el Corán, Ibrāhīm también fue *imām*:

Y recuerda cuando su Señor probó a Abraham con ciertas órdenes, las que cumplió. Dios dijo “Yo te haré un *imām* para las naciones.” Dijo Abraham: “¿Y de mi descendencia?” Dios dijo: “Mi promesa no incluye a los impíos.” (2:124)

no de su cargo espiritual como profeta y como albacea de su *bāṭin* e intérprete esotérico de la palabra de Dios. Sin embargo, **la palabra *wilāyah* parece indicar que la función del profeta no estaba limitada a desaparecer con su muerte, sino, por el contrario, a desarrollarse por el la autoridad espiritual y el poder temporal de los imames hasta el fin de los tiempos.**

Capítulo 8

La *wilāyah:*
La autoridad espiritual y temporal de los imames

Si nos atenemos, como lo hizo Muṭahharī en una síntesis formidable sobre este tema y de obligada referencia, al término técnico *wilāyah* (primacía, guía, señorío) y a vocablos afines en relación con la autoridad espiritual y el poder temporal, advertimos que este repertorio terminológico tiene una significación muy precisa en el pensamiento shiita que está en relación con la idea de un gobierno unificado[1]. *Wilā'*, *wilāyah*, *walī*, *mawlā*, son formas nominales del sustantivo verbal de la raíz trilítera *walla* (*waw-lam-alif maksūrah*) que tiene el significado primario de "estar cerca," de donde procede "ponerse al frente de," y de ella también derivan respectivamente los significados de "gobierno" y "gobernador," en la acepción temporal y política de los términos, y de "guía," "conductor," "primado," en el sentido espiritual. La misma raíz da lugar a toda una serie de vocablos que denotan poder y autoridad, es decir, cercanía al centro (*wasaṭ*) de la soberanía. Y la palabra árabe *wasaṭ* (centro) ha dado lugar a una amplia gama de términos que indican "mediación" o "intercesión" (*tawassul*).

Otros términos que nos son familiares y que proceden de la raíz trilítera *w-l-y* son *wali* y *mawla*. *Wali* significa "amigo," "íntimo," "próximo," y, respecto de los imames, significa "santidad" y, por extensión, "cercanía" espiritual al centro divino. En tanto que el participio pasivo *mawla* o *mawla* significa, entre otras cosas, "aquel

---

[1] Nota del Editor. Sobre los distintos significados implícitos en el término técnico *wilāyah* y otros afines derivados de la raíz trilítera árabe w-l-y, ver M. Muṭahharī *Wala'ha wa wilāyat ha* (Qum 1976). Hay una versión inglesa de Yaḥyā Cooper, *Wilāyah: The Station of the Master* (Teherán 1982), 21-48. Respecto a los niveles de la *wilāyah*, ver D. Martin "The Return to 'The One' in the Philosophy of Najm al-Din al-Kubra" en P. Morewedge (ed.) 216-222.

a quien se debe clientela," y de aquí, con mayor frecuencia, "patrón," "señor," "protector," "tutor," "amo," "dueño," "maestro," etc. En el shiismo, *mawlanā* (nuestro señor) se utiliza para dirigirse al profeta y a los imames y, en el sufismo, se emplea para referirse a los grandes maestros espirituales como Rūmī[1] o Ibn al-ʻArabī.

Hemos anotado esta variedad de formas y nombres verbales porque con su auxilio puede comprenderse mejor todo cuanto está implicado en la idea del imamato o califato, tal como es concebido por el pensamiento shiita en relación con la autoridad espiritual y el poder temporal. En épocas del profeta, este título llevaba una connotación de autoridad espiritual y de poder temporal universal.

El fundamento de todo califato o gobierno verdadero es la trascendencia de su principio, es decir, del principio de la soberanía, de la autoridad y la legitimidad. Pero con el declive del poder efectivo de la sucesión del califato, a partir de Abū Bakr, el título *khalīfah* también sufrió un proceso de depreciación.

Después de los cuatro *khulafāʻ rashidūn* (califas bien guiados), el califato dejó de tener connotaciones de soberanía o, de hecho, de admitir el sentido de autoridad efectiva. Esto se ve claro ya con Muʻāwiyyah, el fundador de la dinastía omeya, quien se consideraba asimismo el "primer rey (*malik*)" del islam.[2] Con él comienza la pérdida de la autoridad efectiva por parte del califato y muchos títulos que habían sido, en los primeros tiempos, prerrogativas califales exclusivas, incluyendo el propio término *khalīfah* pasaron al lenguaje común y se llegó a una situación en la que casi todos los gobernantes del islam podían ser califas de sus propios dominios.

---

[1] Nota del Editor. Jalāl al-Dīn al-Rūmī, autor del *Masnavi*, fue un poeta sufí muy conocido y fundador de los derviches giradores. Es el poeta más leído en EE.UU.

[2] Nota del Editor. Como resultado de "la usurpación del gobierno a ʻAlī por parte de Mu'āwiyyah… la dirección del estado perdió completamente su carácter islámico y fue reemplazado por un régimen monárquico" (Khumaynī *Islam and Revolution* 200).

Hay quienes creen, entre algunos exegetas sunnitas y también arabistas poco avisados, de que al convertirse ‘Alī en el cuarto califa, según la precedencia temporal y política antes que la espiritual, aceptaba por medio de ello la autoridad y el método de elección de los califas anteriores en tanto que los mismos cumplieron parecidas funciones políticas y sociales como gobernantes y mayores de la comunidad islámica.[1]

Lo cierto es que, desde el punto de vista shiita, **‘Alī nunca aceptó la función de califa en el sentido de los tres califas que lo precedieron**, sino, por el contrario, como *imām* en el sentido shiita de poseer el ministerio espiritual y político y el *ta‘līm,* o sea, la facultad y la función esotérica de interpretar perfectamente los arcanos intertextuales del Corán y la *sharī‘ah*, lo cual puede apreciarse por su insistencia y la de sus sucesores en que él era desde el comienzo el legítimo heredero espiritual y sucesor político del profeta.

Para evitar el cisma, como dice explícitamente en sus cartas y sermones, ‘Alī aceptó la función de califa –en el sentido sunnita de gobernante y administrador jurídico– pero reservando la función de la *wilāyah* para sí mismo. A esto se debe, como dice S. H. Naṣr, que ‘Alī pueda ser visto al mismo tiempo como califa y como *imām* respectivamente, tanto por los sunnitas como por los shiitas según sean las perspectivas desde donde se aborde el problema.

La *wilāyah* implica ciertas facultades jurídicas y políticas, toda vez que el *imām*, como dijimos es quien ejerce, además del magisterio espiritual y la guía esotérica de la *wilāyah* (iniciación), la función jurídica de administrador de la *sharī‘ah*, interpretando cabalmente su

[1] Nota del Editor. Ja’fariyan explica:

> Cuando ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf puso como condición para reconocer en el cargo de Califa al candidato que fuera a seguir la práctica (*sīrah*) de los *shaykhayn* (es decir, de Abū Bakr y ‘Umar)… el *imām* ‘Alī insistió en que basase su política sólo en el Corán, la *sīrah* del profeta y sus propios juicios (*ijtihād*).

formalismo legal y aplicando legítimamente la justicia en su calidad de monarca perfecto, en tanto que reúne en sí mismo la autoridad espiritual y el poder temporal. El monarca (del gr. *monos*, uno solo, y *arjé*, mando, principio) es el "soberano supremo," único y universal, y no meramente un "rey" (*malik*), ya que el rey administra solamente las funciones temporales de gobierno, mientras que el monarca es quien gobierna según una monarquía de derecho divino, instaurada desde lo alto, o sea, por mandato de Dios y no por elección de los hombres.

La voluntad de poder de origen humano, ciertamente, puede exasperarse. Puede hacer soñar al hombre en un poder que no reconocería límites, y suscitar la rebelión contra su condición de ser limitado. No solamente la justicia y la paz no serían aceptables más que en la medida mínima en que pueden concurrir a aumentar la posesión de poder o renovarlo, sino que, por el contrario, bajo la excitación del egocentrismo ingénito y la ambición de dominio mundanal que tal actitud supone, terminarían por ser desplazadas a un segundo plano. Todos los reinos de origen humano son las posesiones terrenales de aquellos a quienes llama el evangelio los "jefes de las naciones," tiranos que las "dominan como señores absolutos" mientras que "los grandes las oprimen con su poder" (Mt XX 25; Mc X 42). En la monarquía absoluta de derecho divino, asentada en el equilibrio y la armonía de la justicia y la paz, ocurre todo lo contrario.

Con arreglo a lo que acabamos de afirmar, se puede ya comprender por qué en el shiismo, **la autoridad soberana del *imām* al-Mahdī tiene una función esencialmente ordenadora y reguladora, eminentemente restauradora, que es propia e intransferible de quien debido a la posición "central" que ocupa efectivamente**, más allá de la distinción de los poderes espiritual y temporal, se convierte en el "intercesor" entre este mundo y los mundos superiores y el carácter de "intercesor," en el verdadero sentido de la palabra, pertenece realmente, y por excelencia, al sello del ciclo de la

iniciación y es, por lo tanto referible al “centro” (*wasaṭ*).[1]

[1] Nota del Editor. La existencia de la intercesión para los creyentes, determinada divinamente, es incuestionablemente coránica:

> ¿Quién puede interceder ante su presencia sin Su permiso? (2:255)
>
> Ciertamente vuestro Señor es Alá, Quien creó los cielos y la tierra en seis días yestá firmemente establecido en el trono (de autoridad), regulando y gobernando todas las cosas. No hay intercesor más que con Su permiso… (10:3)
>
> Nadie tiene poder de intercesión salvo aquel que ha recibido el permiso (o la promesa) de (Alá), el Benéfico. (19:87)
>
> Ese día no aprovechará más intercesión que la de aquél que cuente con la autorización del Compasivo, de aquél cuyas palabras El acepte. (20:109)
>
> El conoce su pasado y su futuro. No intercederán sino por aquéllos de quienes El esté satisfecho. Están imbuidos del miedo que El les inspira. (21:28)
>
> La intercesión no ayuda en nada con Él, salvo de quien Él permite. (34:23)
>
> Di: “Toda intercesión proviene de Alá.” (39:44)
>
> ¡Cuántos ángeles hay en los cielos, cuya intercesión no servirá de nada, a menos que antes dé Alá permiso a quien El quiera, a quien Le plazca. (53:26)

Pero la intercesión no está disponible para los incrédulos, según lo establece claramente el Corán (6:51; 2:123; 2:254; 6:70; 6:94; 7:53; 10:18; 19:87; 26:100; 30:30; 32:4; 36:23; 39:43; 40:18; 43:86; 74:48). Tampoco está disponible para los culpables de *kufr* o *shirk*. Alá Todopoderoso advirtió a los politeístas que sus socios serían incapaces de interceder por ellos el Día del Juicio. Según el *shaykh* Ṣadūq,

> El derecho de intercesión pertenece a los profetas (*anbiyā’*) y a los *awliyyā’*. Entre los creyentes (*mu’minīn*) también algunos pueden interceder en nombre de gente cuya cantidad no supere a la de los integrantes de las tribus de Rabī’ah y Muḍar. Hasta el creyente de menor nivel podrá interceder en nombre de 30.000 personas. (122)

Se narra en *Risālatu al-i’tiqādāt* de Ṣadūq, en *Majma’ al baḥrayn* de Fakhruddīn b. Aḥmad al-Najafī y en *al-Bābu al-ḥādī ‘ashar* de Ḥasan b.

El “centro” del cual se trata es el punto fijo que todas las tradiciones están contestes en designar simbólicamente como el “polo” (*quṭb*), toda vez que es a su alrededor por donde se efectúa la rotación del mundo, representada generalmente por el símbolo de la “rueda,” cuyo significado más visible es el dominio absoluto sobre el orden temporal, y es por ello que el *imām* al-Mahdī recibe los títulos mayestáticos de *sāḥib al-zaman* (señor de la época o dueño del ciclo), *arkan* (pilar, sostenedor o piedra fundamental del libro), *al-qā'im* (restaurador), *al-muntazar* (el esperado), *al-ḥujjat* (la prueba) y también *al-quṭb* o polo espiritual de la época. El título de *sāḥib al-zaman*, tomado en su significación más elevada, más completa y rigurosa, a la vez, se aplica con propiedad al Mahdī en virtud de su papel de legislador primordial y universal, quien formula la ley apropiada a las condiciones de nuestro ciclo de existencia y dirige su movimiento sin participar él mismo de un modo visible, manteniéndose al mismo tiempo oresente y oculto en el mundo, lo mismo que en la noción del “motor inmóvil” de Aristóteles.

Se puede comprender asimismo, en relación con estas consideraciones, por qué el *imām* al-Mahdī, lo mismo que el *çakravarti* (del sans. “aquel que hace girar la rueda”) o “monarca universal” de la tradición hindú y budista; el *wang* o “rey-Pontífice” del taoísmo o el *melki-tsedeq* o “rey sacerdote” o “rey de justicia y de paz” de la tradición abrahámica, tiene por atributos fundamentales la “justicia” y la “paz,” que no son otra cosa que las formas revestidas de sus funciones espirituales que, por un esfuerzo de unidad cósmica, se identifican con el equilibrio y la armonía

---

Yūsuf b. ‘Alī ibn al-Muṭahar al-Hillī, que el profeta dijo: “Quiera Alá no conceder mi intercesión a quien no crea en mi (poder de) intercesión.”

Las diferentes opiniones ortodoxas del islam creen en la intercesión del profeta y de los *awliyyā'*. Ver de Kabbānī, *Encyclopedia of Islamic Doctrines*: http://www.sunnah.org/ibadaat/twsl.html.

La creencia en la intercesión no significa que hay un intermediario entre los seres humanos y Dios. Es sólo un medio adicional para acceder a Su misericordia.

terrestres.[1] A la luz de estos conceptos, podemos afirmar que la concepción shiita de la *wilāyah*, la autoridad espiritual y el poder temporal del *imām*, es un equivalente islámico de todas estas nociones tradicionales de Oriente y también de la idea occidental helenística y helenístico-cristiana del *panbasileus*, el "rey absoluto," que era el señor de un imperio único y universal.

Considerado especialmente en su calidad de albacea de la sabiduría profética o intelecto primero, al-Mahdī es, al mismo tiempo, el arquetipo del hombre, el visible y el invisible, el primero y el último, el alfa y la omega. Y como ha vislumbrado H. Corbin, siguiendo los desarrollos de la profetología *shī'ah*, esta forma humana en su gloria preeterna es denominada el Adán real y verdadero (*Adam ḥaqiqī*), gran hombre (*insān kabīr*), cálamo supremo, espíritu supremo, califa absoluto, polo de los polos (*quṭb al-aqtab*).[2] Es también la realidad eterna muḥammadiana (*ḥaqiqat muḥammadiyya*), la luz de Su gloria, Su virtud santificante, Su logos primordial o verbo divino, su epifanía perfecta.

Podemos decir, a la luz de todo lo anterior, que en los comienzos del islam, el shiismo era, lo mismo que el sufismo, una realidad latente e innominada profundamente arraigada en la dimensión esotérica de la revelación coránica.[3] **La función de la *shī'ah* en el mundo islámico,**

---

[1] Nota del Editor. El *imām* oculto es también el rey filósofo de los griegos.

[2] Nota del Autor. En líneas generales y con leves variantes, Corbin se ocupa de este tema en sus diversas obras dedicadas al estudio de algunas corrientes internas o esotéricas del shiismo. Ver "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes" en colaboración con S.H. Naṣr y O. Iahia, en la obra de B. Parain, *Del mundo romano al islam medieval: historia de la filosofía* (México 1972), III, 253-259; 265-266; *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran Mazdéen à l'Iran shī'ite* (Correa 1960); 106-107; 112-115; *Temples et contemplation: essais sur l'islam iranien* (Paris 1980), 75-76; 192-193; 220; 244-249; *Kitāb al-irshād* del *shaykh* al-Mufīd.

3 Nota del Editor. **La dimensión mística del Sagrado Corán y de las**

enseñanzas del profeta, estuvieron presentes desde el comienzo, aunque no se las denominase *taṣawwuf*, sufismo o *'irfān*. Utilizando un término sausuriano, el significado existe antes que el significante. Al criticar algunos compañeros al *imām* 'Alī por hablar de cosas de las cuales nunca había hablado antes el profeta, él les respondió, basado en el Corán, que "Los profetas hablan en el lenguaje de la gente." La obligación del profeta era enseñar los fundamentos de la fe y las dimensiones externas de la religión. Los imames, por su parte, tenían la obligación de exponer las dimensiones internas. Como dijo el mensajero de Alá: "**Entre ustedes hay una persona que peleará por la interpretación del Corán de la misma manera que yo luché por su revelación**." Después señaló que se refería a 'Alī (Aḥmad, Ḥākim, Bayhaqī, Abū Nu'aym, Muttaqī).

Es lamentable que Sayed'Alī Reza, el traductor al inglés del *Nahj al-balāghah*, se comprometiera tanto con el *takfīr* de los sufíes, sosteniendo que "según los *'ulamā'* shiitas todos esos grupos van por un sendero equivocado y se ubican fuera del redil del islam." (422). Se trata de una actitud intolerante que opaca sus comentarios, de otro modo reveladores. Asimismo, es deplorable que un erudito del calibre del *ayātullāh al-'uẓmā shaykh* Fazel Lankarānī negase el misticismo, dictaminando que "el sufismo, a los ojos del shī'ismo, islámicamente y en general, no tiene bases religiosas y no hay nada que lo avale (al misticismo) en las enseñanzas del profeta" (http://www.lankarani.net/ English/faq/en.htm). Similares puntos de vista expresaron el gran *ayātullāh* Makarem Shirāzī, el gran *ayātullāh* Tabrīzī, el gran *ayātullāh* Sāfī Gulpayganī y el gran *ayātullāh* Nūrī-Hamadānī.

En respuesta a si era posible o no que los shiitas participen en actividades organizadas por los sufíes de la Nimatullāhī Gonabadi, las cinco fuentes de la emulación antes mencionadas emitieron un dictamen publicado en el periódico de la *hawẓah* de Qum:

1. El gran *ayātullāh* Nūrī-Hamadānī declaró el 15/08/06 que "el sufismo ha sido creado por los enemigos del profeta y de su familia. Al ver que la gente se dirigía de manera decidida hacia el islam, promovieron la aparición de parcialidades y conventos. Las setenta y dos ramas del sufismo están en el extravío."

2. El gran *ayātullāh al-ḥajj shaykh* Javad Tabrīzī dijo: "En el nombre de Alá. No está permitida la participación de shiitas en reuniones como las citadas antes."

3. El gran *ayātullāh* Fazel Lankarānī dijo: "En el nombre de Dios. Está

prohibida la participación en reuniones problemáticas y sin relación con *Ahl al-Bayt*. La participación en reuniones de sufíes, está absolutamente denegada."

4. El gran *ayātullāh* Sāfi Gulpaygānī dijo: "En el nombre de Alá, el Clemente, el Misericordioso. Está prohibida la participación en reuniones de las denominadas sectas bajo cualquier argumento –recuerdo (de Dios), expresiones de aflicción debido a distintos acontecimientos (*hosseyniyeh*)– pues son *ḥarām* (prohibido), se equiparan a predicar la herejía y la blasfemia y conducen a la desolación."

5. El gran *ayātullāh* Makarem Shirāzī dijo: "En el nombre de Dios. Los grupos sufíes, en general, están desviados de la verdad, por lo que no se permite la participación en sus reuniones. Debe informarse a esa gente del error en el que están (e intentar) traerlos de vuelta al redil por medio de las palabras más apropiadas de personas eruditas. Les deseo el éxito."

El gran *ayātullāh* Nūrī-Hamadānī subrayó que ya no era necesario que las órdenes sufíes se alineasen con la Revolución Islámica. Durante su enseñanza de *kharaj*, en una de las más grandes mezquitas de Qum, advirtió:

> …la visión general de los sufíes es muy peligrosa y dañina para el mundo musulmán. Debemos estar alertas frente a la conspiración de esta gente… Muchos de sus conceptos e ideas, que nosotros rechazamos, se ubican cerca del politeísmo… Intentan propagar sus opiniones a través de reuniones y asambleas. Todos los musulmanes deberían ser totalmente concientes del peligro que entrañan y permanecer vigilantes al tratar con ellos… los sufíes son el fenómeno más desastroso para el islam… muchos hombres importantes de las ciencias religiosas –como el *ayātullāh* Mar'ashī Najafī– se han percatado de lo peligroso que son y advirtieron respecto al daño que ocasionan al islam... muchos sufíes son respaldados por los enemigos del islam con el objeto de dañar la religión. (http://www.insideofiran.com/en/?p=694)

El gran *ayātullāh* Muntazerī respondió a esas manifestaciones diciendo que atacar los lugares de adoración de los sufíes no tenía ninguna justificación religiosa.

Si bien tenemos el mayor respeto y admiración por el gran ayātullāh Lankarānī, el gran *ayātullāh* Makarem Shirāzī, el gran *ayātullāh* Tabrīzī, el gran *ayātullāh* Sāfī Gulpayganī, y el gran *ayātullāh* Nūrī-Hamadānī en su papel de autoridades legales sobresalientes, sus consideraciones sobre el

sufismo actual, posiblemente mal identificado como sinónimo del *'irfān*, son diametralmente opuestas a las de las siguientes destacadas personalidades: gran *ayātullāh* Khumaynī, *'allāmah* Ṭabātaba'ī, *ayātullāh* Muṭahharī, *ayātullāh* Beheshtī, *ayātullāh* Bahonar, *ayātullāh* Dast-Ghayb, gran *ayātullāh* Arakī, gran *ayātullāh* Sistānī, gran *ayātullāh* Behjat, gran *ayātullāh* Zanjanī, *ayātullāh* 'Alī Ṭabātaba'ī, *ayātullāh* Misbāḥ Yazdī, *ayātullāh* Jawādī Amulī, gran *ayātullāh* Shahabadī, *ayātullāh* Baḥr al-'Ulūm, gran *ayātullāh* Isbahānī, gran *ayātullāh* Burujerdī, *ayātullāh* 'Abd al-Ghaffar, gran *ayātullāh* Khu'ī, gran *ayātullāh* Ṣādiq al-Ṣadr, y gran *ayātullāh* Bāqir al-Ṣadr, sin mencionar a todas las autoridades shiitas clásicas como Mullā Sadrā y Kashānī.

Ante la pregunta de si el *'irfān* era aceptable o se trataba de un tipo de blasfemia panteísta, el gran *ayātullāh* Sistānī respondió: "El *'irfān* es sinónimo de cognición. Para nosotros, el *'irfān* se alcanza siguiendo el libro de Dios y la *sunnah*. Por cierto, el informado acerca del *'irfān* no cree en lo que escribieron (sus críticos)." Luego se le preguntó qué pensaba acerca del *'irfān* según lo expuesto por *'allāmah* Ṭabātaba'ī, Shahīd Muṭahharī e *imām* Khumaynī en el libro *Light Within Me* (hay dos versiones en español, una bajo el título *Luz dentro de mi* y otra titulada *Luz interior*) y respondió: "El *'irfān* es bueno en sí mismo, para el que lo aguante."

Los eruditos duodecimanos han tenido siempre posiciones encontradas respecto al *'irfān*: unos lo critican y otros lo defienden. El *imām* Khumaynī considera en *Islam and Revolution*:

> Ciertos eruditos… niegan la validez del misticismo, por lo que rechazan una forma de conocimiento… Es lamentable… Quienes visten capas y turbantes y denuncian a los místicos como incrédulos, no saben de lo que están hablando. Si lo supieran, no lo harían. (423-424)

El *imām* Khumaynī tenía por costumbre citar a Ibn al-'Arabī, Suhrawardī, y Rūmī como autoridades espirituales, con lo que legitimaba el misticismo islámico. En carta a Mikhail Gorbachov se refirió a Ibn al-'Arabī como *abar mard* (el hombre más grande). Se relata también que *'allāmah* Ṭabātaba'ī dijo: ... "todo lo escrito acerca del islam no equivale a dos oraciones de lo redactado por Ibn al-Arabī'."

El simple hecho de que las palabras *ṣūfī* y *'ārif* no se encuentren en los textos islámicos del primer siglo de la Hégira, no significa que el misticismo y la gnosis no existiesen. En realidad, sí tenían vida, pero bajo el paraguas general del *'ilm* (conocimiento). Debido a que el islam oficial

institucionalizado comenzó a ser cada vez más legalista y se centró en los fundamentos exotéricos de la fe, los adherentes de sus dimensiones místicas y esotéricas necesitaron adquirir una identidad. Para ello dieron lugar a la ciencia del ‘*irfān* y se autodesignaron sufíes (Awānī 169).

Todos los profetas y sus fieles seguidores eran místicos y los primeros arquetipos del sufismo fueron los *asḥāb al-sūfah*, los compañeros de la capa, acerca de quienes fue revelada la *sūrah* 18:28 (170). Ese grupo estuvo integrado por compañeros distinguidos, como Salmān, Abū Dharr y ‘Ammār al-Yāsir (170). A los primeros sūfíes se los llamó *zuhhad* o ascetas y muchos de ellos estuvieron relacionados con los imames shiitas (170). Entre los compañeros de ‘Alī encontramos figuras espirituales y ascéticas como Kumayl y Maytham al-Tammār (170). En su *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Massignon muestra que los místicos islámicos o *rūḥāniyyah* estuvieron presentes desde el amanecer del islam. **El misticismo islámico se basa, claramente, en la práctica del profeta, de los imames y de sus compañeros. Asimismo, proviene directamente del Corán y de la *sunnah*, auténticos océanos de manifestaciones místicas.** Awānī observa:

La literatura del *ḥadīth* en el shiismo y las antologías de *aḥadīth* entregadas por los imames, son verdaderas minas de gnosis islámica. El *Uṣūl al-kāfī* of Kulaynī y los otros compendios de *aḥadīth* shiitas son reales tesoros de *‘irfān*… Además las oraciones y letanías shiitas que se encuentran en *al-Ṣaḥīfah al-sajjadiyyah* del cuarto *imām*… son la mejor exposición y representación de gnosis islámica. Algunas súplicas shiitas como *Du’ā’ sha’bāniyyah*, *Du’ā’ ‘Arafah*, y *Du’ā’ Kumayl*, resaltan los temas más eminentes de la gnosis islámica. Los libros shiitas de súplicas están repletos de formulas rituales para actos supererogatorios (*nawāfil*), algo a lo que también recurren los sufíes, a veces con formulaciones idénticas. Tanto shiitas como sufíes ponen el énfasis central en la invocación ritual de los bellos nombres divinos. Por ejemplo, *Du’ā’ jawshan kabīr*, que se encuentra en los libros de rezos shiitas, contiene mil nombres divinos, que los recita el shiita piadoso en muchas ocasiones o, como mínimo, una vez a la semana. Algunas formulas basadas directa o indirectamente en los versículos del Corán también son reiteradas por ambos. Los libros canónicos shiitas de *aḥadīth* están repletos de temas que pueden ser objeto de meditación y contemplación, los que alcanzarían su explicación plena en el ‘*irfān* verdadero (174).

El *ayātullāh* Muḥammad Ṭaqī Miṣbāh Yazdī explica:

> Son incontables los rasgos característicos que se pueden encontrar entre las narraciones atribuidas al profeta y a los imames puros –quiera Alá bendecirlos a todos ellos–, en sus súplicas y en sus rezos de una inmensa profundidad, relacionados con los tópicos anteriores (*'irfān*, sufismo, *ḥikmah*).

Una religión sin misticismo no sería tal. El *ayātullāh* Miṣbāh Yazdī explica que la gnosis no sólo es una parte del islam, sino su meollo y espíritu, proveniente del Corán y de la *sunnah* profética, sin negar una importancia parecida a otros elementos del mismo. De lo contrario sería, únicamente, algo hueco y estéril. Como explica Awanī, "en cada culto sagrado, el esoterismo constituye su meollo y esencia, al punto que sin el mismo, como parte integral, no tendría inicio la religión;" "el esoterismo es la condición *sine qua non* de toda religión. Sin el mismo ésta perdería su dimensión vertical y se vería reducida a un plano mundano y horizontal" (172). "El sufismo no es una adherencia extraña sobreañadida al islam… es su aspecto esotérico o interior (*bāṭin*), que se distingue del aspecto exotérico o externo (*ẓāhir*)" (171-72). Se puede decir con seguridad que "e**l sufismo se basa totalmente en el Sagrado Corán, la *sunnah* del profeta, y la Familia ('*itrah*)**" (172).

Los *ayātullāhs* Khumaynī, Ṭabātaba'ī y Muṭahharī apreciaron plenamente las dimensiones místicas del islam y nos dejaron su comprensión en el libro ya citado, *Light Within Me* (*Luz interior*). Además de los mencionados, también reconocen esas dimensiones místicas los *ayātullāhs* Muḥammad Taqī al-Behjat, 'Izz al-Dīn Ḥusaynī Zanjanī, Sayyid Mīrzā 'Alī Ṭabātaba'ī, Jawādī Amulī, Mīrzā Muḥammad 'Alī Shahabadī, Muḥammad Ḥusayn al-Burujerdī, Abū al-Qāsim al-Khu'ī, Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr, etc. *'Allāmah* Ṭabātaba'ī fue un especialista en exégesis, misticismo y filosofía, mientras que el *ayātullāh* Muṭahharī fue un experto en pensamiento occidental y oriental.

El *imām* Khumaynī nos ha dejado, por otra parte, sus *Forty Ḥadīth: An Exposition of Ethical and Mystical Traditions* y un hermoso cuerpo de poesía mística traducida parcialmente al inglés. La grandeza del *imām* Khumaynī se manifestó, entre otras cosas, por establecer, al igual que el profeta, el equilibrio entre lo exotérico y lo esotérico, entre lo mundanal y lo espiritual, entre la religión y la política. Son pocos y difíciles de encontrar eruditos como Khumaynī, es decir, capaz de reunir apropiadamente la calidad de jurista, exegeta, místico, filósofos, sociólogo y poeta. Murata observa que "uno de los signos más desafortunados del quebranto del mundo islámico contemporáneo, es que las autoridades

al igual que la del sufismo, es semejante a la del corazón del hombre, en el sentido de que el corazón es el centro vital del cuerpo humano y también, en su realidad sutil, la "sede" intelectual de una realidad que trasciende cualquier determinación formal.[1] Este papel "central" de la *shīʿah* en el seno del mundo islámico siempre ha estado, y aun continúa estando, oculto a los espectadores de lo exterior, quienes todavía siguen insistiendo en la hipótesis de un origen no islámico del shiismo simplemente por el hecho de que su doctrina no aparece en los primeros siglos, especialmente durante la vida del profeta, con todo el desarrollo metafísico que manifestará más tarde.[2]

Desde el punto de vista histórico, la *shīʿah* ha surgido a la luz directamente después de la muerte del profeta y, bajo este aspecto, se la puede definir como el "islam de ʿAlī" o el "islam de *ahl al-bayt*," ello no fue meramente una forzosa consecuencia de la situación política ligada a la cuestión de la sucesión, aunque contribuyó a

---

intelectuales han desaparecido de escena, en tanto que los juristas tienen la libertad de decir lo que quieran" (3).

[1] Nota del Editor. Para los árabes, los aztecas y los incas, el corazón es el centro del intelecto y de la espiritualidad humana y el razonamiento está relacionado con las emociones y los sentimientos. En el mundo occidental, el intelecto reside en el cerebro.

[2] Nota del Editor. **Los imames heredaron y enriquecieron el islam.** Como observa Fyzee, "no es posible descartar con desdén la posibilidad de que las tradiciones religiosas personales del profeta, al menos en algunas cuestiones importantes, hayan sido transmitidas a los imames de su Casa, la gente que sin dudas tenía la mejor oportunidad para conocer la verdadera interpretación de muchos principios del islam" (4). Naṣr explica: "Los dichos de los imames son, en muchos sentidos, no sólo una continuación sino también una especie de comentario y elucidación del *ḥadīth* profético, a menudo con el objetivo de develar las enseñanzas esotéricas del islam" (*A Shīʾite Anthology* 7). Algar observa: "los imames heredaron del profeta un cierto cuerpo de enseñanza concerniente a la interpretación del Corán, al que enriquecieron al transmitirlo" (Khumaynī, *Islam and Revolution*, 427, nota 7).

precipitar los hechos, sino, antes bien, de un papel “central” que la shīʻah debía representar en el mundo islámico una vez desaparecido el fundador del islam.[1] Como una continuación y un complemento doctrinal de la *nubuwwah,* era absolutamente necesario que la *wilāyah* se manifestara en el mundo recién a partir del momento en que el profeta hubiese concluido su misión temporal y terrenal. Ya que para que la *wilāyah* implique semejante posibilidad, la de prolongar el magisterio espiritual y la guía esotérica del profeta, no puede sobreañadirse a la *nubuwwah* en tanto que el profeta estuviera con vida.[2]

Con ello queremos significar, en otras palabras, que la *shīʻah*, entendida como una forma tradicional que habrá de servir de soporte a la *wilāyah,* o sea, a la realidad espiritual o completamente interior de la *nubuwwah,* deberá aparecer necesariamente recién a la muerte del profeta, ya que dicho momento, cosmológica y metafísicamente, señala el comienzo de la *wilāyah* o el inicio de su manifestación temporal y exotérica, dejando de ser, a partir de ese instante una realidad latente e innominada para convertirse en una realidad

[1] Nota del Editor. El islam enseña que Dios envió 124.000 profetas, desde Adán hasta Muḥammad. Cada tribu o nación recibió uno. Las enseñanzas fundamentales de todos ellos fueron las mismas: creer en Dios Uno, creer en los profetas y mensajeros de Dios, creer en el Día del Juicio, creer en el Más Allá, encomendar el bien y prohibir el mal. El islam acepta a todos los profetas anteriores, incluidos Adán, Abraham, Moisés y Jesús. Para los musulmanes, el judaísmo, el cristianismo y el islam son religiones verdaderas. Esta última, sin embargo, abarca a todas las religiones reveladas que enseñaron *islām* o “sumisión” a la voluntad de Dios. Cuando el autor dice que Muḥammad fue el fundador de la religión islámica, expresa una verdad limitada. **En el orden universal de las cosas, todas las religiones reveladas fueron *islām* y la religión islámica es, simplemente, su manifestación final y completa.**

[2] Nota del Editor. En *al-Kāfī* se relata que se preguntó al *imām* al-Ṣādiq si podría haber dos imames (al mismo tiempo), a lo que respondió: “No, excepto en el caso de que uno (de ellos) se mantenga en silencio” (Kulaynī 35: *ḥadīth* 447).

patente y nominada. Para decirlo sin rodeos, la aparición histórica de la *shī'ah* debía coincidir justamente, por esa su determinación a la vez cosmológica y metafísica a la vez, con el inicio del ciclo de la *wilāyah*, esto es, con el comienzo de la misión terrenal de 'Alī ibn Abī Ṭalib, cuya función esotérica, oculta hasta el momento de la muerte del profeta, debía manifestarse como apertura de la *wilāyah* parcial muḥammadiana y como sello o cierre de la *wilāyah* universal. De ahí la importancia capital de la designación (*nass*) de 'Alī como sucesor (*khalīfah*) y albacea (*wasi*) del profeta.[1] 'Alī, el primer

[1] Nota del Editor. **La designación de 'Alī como *imām* fue codependiente de la de Muḥammad como mensajero y un aspecto intrínseco del mensaje divino.** Después de recibir la revelación, el profeta reunió a los *Banū* 'Abd al-Muṭṭālib para realizar la siguiente promesa solemne: "Quien me ayude en esta cuestión será mi hermano, mi albacea (*waṣī*), mi ayudante (*wazīr*), mi heredero y mi sucesor después de mí." 'Alī se puso de pie ante la reunión y dijo: "Oh mensajero de Alá, yo te ayudaré." Entonces el profeta dijo: "Siéntate, tú eres mi hermano, mi albacea, mi ayudante, mi heredero y sucesor después de mí" (Ṣadūq, Mufīd, Kulaynī).

Este evento está registrado en la versión de Guillaume de *Sīrat rasūl Allāh* de Ibn Isḥāq, la biografía existente más antigua de la vida del profeta. Allí leemos que el mensajero de Alá puso su mano detrás del cuello de 'Alī y dijo: "Este es mi hermano, mi albacea, y mi sucesor entre ustedes. Escúchenlo y obedézcanle" (*Inna hadhā akhī wa wasiyyī wa khalīfatī fīkum, fasma'ū lahu wa atī'ūhu*).

También lo registran Ibn Jarīr, Ibn Abū Ḥātim, Ibn Marduwayh, Abū Nu'aym, *imām* Bayhaqī, Tha'labī y Ṭabarī (Mūsāwī 152). Aparece en Ibn 'Asākir, Sūyūṭī, 'Alā'uddīn al-Shāfi'ī, al-Hasakānī, al-Muttaqī al-Hindī, Abū al-Fidā' y Haykal. Es relatado con algunas palabras diferentes por Ibn 'Athīr, imāmAbū Ja'far al-Iskāfī Mu'tazalī, Halabī, Ṭahāwī, al-Maqdasī, Sa'īd ibn Manṣūr, Aḥmad, Nasā'ī, Hākim, Dhahabī, etc. (Mūsāwī 152-54).

Asimismo, la tradición es tomada en cuenta por muchos orientalistas, incluidos T. Carlyle, E. Gibbon, J. Davenport y W. Irving. Es interesante observar que este suceso fue suprimido en algunas biografías del profeta redactadas por sunnitas. Por otra parte, la segunda expresión del profeta que apareció en la primera edición en árabe del libro de Ḥasan Haykal *Life of Muḥammad*, fue borrada en la segunda edición y subsiguientes. Para saber más sobre la censura a Haykal, ver el Capítulo 2 del libro de Rizvī *Shī'ism:*

eslabón de la cadena espiritual del imamato y el *akan* o piedra fundamental de la gnosis islámica, representa la dimensión suplementaria de la profecía, porque su camino, la *shī'ah*, no es otra cosa que la dimensión de la profundidad y la interioridad del mensaje coránico.

Imām ate and Wilāyah. Hay una gran cantidad de tradiciones en las que el mensajero de Alá señala explícitamente a 'Alī como su sucesor.

Capítulo 9

El imamato:
La herencia esotérica o el *bāṭin* del profeta

Prescindiendo, para recapitular todo lo anterior, de los aspectos políticos de la historia islámica, lo que queda bien claro es que la dignidad del califato se transmite por *nass*, acto con el cual el profeta o el *imām* designan a quien debe sucederlo en el imamato.[1] **El *imām* es el único conocedor del sentido íntimo de la escritura y la *sunnah* comunicado directamente por el profeta a ʻAlī y por éste a sus descendientes**,[2] y tiene la autoridad docente obligatoria y definitiva en la interpretación esotérica de la *sharīʻah*. Al *imām* corresponde también la ʻ*iṣma*, infalibilidad e impecabilidad.[3] El controvertido asunto de su sucesión del profeta por la cual han disputado durante siglos los *sunnitas* y los *shiitas* no se comprenderá jamás si se pierde el carácter esencialmente esotérico de la función del imamato que, desde esa condición exclusiva, debe entenderse como una prolongación o un complemento de la profecía. **El imamato, como expresión legítima de la autoridad espiritual y el poder temporal muḥammadianos, es, más que una cuestión abstracta**, una realidad existencial concreta que necesariamente debía manifestarse en el mundo para continuar y desarrollar el *bāṭin* de la profecía.

---

[1] Nota del Editor. El *naṣṣ* o designación de ʻAlī y los sucesivos imames, es una de las cuestiones puesta de relieve por el *shaykh* Mufīd en *Kitāb al-irshād*.

[2] Nota del Editor. Como explica el *imām* al-Ṣādiq, "ʻAlī fue un hombre de conocimiento y éste es hereditario. Cuando una persona de conocimiento muere, ya existe otra que posee su sapiencia. De lo contrario, no moriría" (*al-Kāfī*, 156: *ḥadīth* 590). El *imām* al-Riḍā escribió en una carta que "Muḥammad fue el custodio de Alá sobre Sus criaturas. Cuando fue llevado, nosotros, su familia, fuimos sus herederos" (160, *ḥadīth* 598).

[3] Nota del Editor. ʻ*Iṣmah* puede ser traducido también como "un estado de impecabilidad."

Para los shiitas, **el fin del “ciclo de la profecía” (*dā‘irat al-nubuwwah*) ha significado el comienzo del “ciclo de la iniciación”** (*dā‘irat al-wilāyah*). El ciclo de la *wilāyah* debía abrirse, por exigencias metafísicas y cosmológicas, a través de su propia “puerta” (*bab*), ‘Alī ibn Abī Ṭālib, en razón de su “lugartenencia espiritual” (*khīlafah ruḥaniyyah*) y en su condición de “albacea” (*wasī*) del *bāṭin* del profeta o Iniciador en los misterios muḥammadianos. Por esto, el imamato no es consecuencia del simple parentesco terrenal con el profeta,[1] cualesquiera que fuesen los grados de intimidad familiar con él, incluyendo a otras esposas, hijas, otros nietos, yernos y suegros, sino, antes bien, el vínculo familiar terrenal es resultante de la unidad pleromática de la *nubuwwah* con la *wilāyah*.

El concepto de los imames no se comprende, como intuye H. Corbin, si no se consideran como luminarias divinas, como entidades precósmicas.[2] Ellos mismo así lo han afirmado en el

[1] Nota del Editor. La monarquía es absolutamente incompatible con el islam, como lo señala el *imām* Khumaynī bajo el subtítulo “The Incompatibility of Monarchy with Islam” en *Islam and Revolution* (Berkely: Mizan P, 1981): 200-208. El imamato fue concedido a los designados por Alá y no necesariamente pasa del padre al hijo mayor. A ello se refiere el *imām* al-Ṣādiq: “¿Piensas que aquel a quien designamos sucesor de entre nosotros, designa a cualquiera que él desee? No, por Alá, realmente es un pacto del mensajero de Alá con un hombre después de otro…” (Kulaynī 1:2, IV, 320: *ḥadīth* 739). En otro *ḥadīth* explica: “El imamato es un pacto de Alá, a Quien pertenecen la majestad y el poder, (con) los hombres que son denominados al efecto” (320: *ḥadīth* 738).

[2] Nota del Editor. Dice Naṣr: “El shiismo cree que existe una ‘luz primordial’ que pasó de un profeta a otro. Y después del profeta del islam a los imames. La misma protege a unos y otros del pecado, los hace infalibles (*ma’ṣūm*) y les concede el conocimiento de los misterios divinos” (*Sufi Essays* 111). *‘Allāmah* Muḥammad Bāqir al-Majlisī cita numerosas tradiciones referidas a cómo la “luz primordial,” pasó de un profeta a otro, hasta llegar a Muḥammad y luego a los imames (ver capítulos 1 y 2 de *Ḥayāt al-qulūb*). Dice el *imām* Khumaynī:

> El más noble mensajero y los imames existieron antes de la creación del mundo en la forma de luces situadas debajo del trono

> divino. Detentaban superioridad en su composición física, incluso bajo la forma de semen, del cual crecieron. Su rango exaltado (categoría) sólo lo decide la voluntad divina, como lo indican las expresiones de Jibra'īl (el arcángel Gabriel) registradas en las tradiciones sobre el *mi'rāj*: "Si hubiese sido llevado más cerca (del Trono) sólo la distancia del diámetro de un dedo, seguramente hubiese ardido." El propio profeta dijo: "Tenemos estados (es decir, él y Jibra'īl) espirituales que están más allá del alcance de los querubines y de los (demás) profetas." Es parte de nuestra creencia que los imames comparten estados similares… (*Islam and Revolution* 64-65)

En referencia a estos atributos de los imames, véase Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964): 77 ff.

En *al-Kāfī* se dice que al ser consultado el *imām* al-Ṣādiq respecto al versículo, "Por lo tanto, crean en Alá, en Su mensajero y en la Luz que hicimos descender" (Corán, 64:8), respondió:

> La luz, por Alá, es la luz de los imames de la familia de Muḥammad hasta el Día de la Resurrección. Ellos, por Alá, son la luz que Alá ha enviado, y ellos, por Alá, son la luz de Alá en los cielos y en la Tierra. (Kulaynī l80: *ḥadīth* 514)

El *imām* al-Ṣādiq relata en *Lantern of the Path* una tradición fascinante sobre la autoridad de Salmān al-Fārisī, en la que el mensajero de Alá explica:

> **Alá me creó de la quinta esencia de la luz, me llamó y Le obedecí. Luego creó a 'Alī de mi luz, lo llamó y él obedeció. De mi luz y de la luz de 'Alī Él creó a Fāṭimah. La llamó y ella obedeció. De mí, 'Alī y Fāṭimah, creó a al-Ḥasan y al-Ḥusayn. Él los llamó y ellos obedecieron. Alá nos ha nombrado con cinco de Sus Nombres: Alá es *al-Maḥmūd* (el Alabado) y yo soy Muḥammad (el digno de alabanza); Alá es *al-'Alī* (el Elevado) y así es 'Alī (el de rango elevado); Alá es *al-Fāṭir* (Creador de la nada) y así es Fāṭimah; Alá es Uno con *Iḥsān (*Beneficencia) y así es Ḥasan (es decir, el que socorre); Alá es *Muḥassin* (el Hermoso) y así es Ḥusayn (el que es hermoso). Él creó nueve imames de la luz de al-Ḥusayn y ellos Le obedecieron antes de que creara cada cielo elevado, que desplegara la Tierra, el aire, los ángeles o el ser humano. Nosotros somos luces que Le glorifican, Le escuchan y Le obedecen.**

En *The Origins and Development of Shī’ah Islam*, Jafrī cuestiona la autenticidad de las tradiciones que describen a los imames como seres humanos sobrenaturales y los milagros atribuidos a ellos (300, 303). Los milagros y el misticismo son claramente incompatibles con su formación como historiador. Sostiene que “una gran cantidad de tradiciones que adscriben características sobrehumanas y sobrenaturales a los imames, propuestas por los círculos semi *ghulāt* de Kufah, se introdujeron en la literatura shiita” (303). Por lo tanto descarta las tradiciones referidas a la luz de Alá en ‘Alī y la descripción de los imames como las “sombras de la luz” y “cuerpos luminosos” (302). Sin embargo, **los eruditos shiitas siempre han mostrado una gran aversión hacia el *ghuluw* (extremismo)** y no aceptan tradiciones de los *ghulāt* o de las fuentes semi-*ghulāt*. Los *fuqahā’* shiitas (juristas) son unánimes en su *takfīr* (declaración de infidelidad) de los *ghulāt* (Khu’ī 28; Gulpāygānī 30). Dice el *shaykh* Ṣadūq:

> En cuanto a los que exceden los límites de la creencia (*ghāl*, pl. *ghulāt*) y a los que admiten la delegación (*al-mufawwiḍah*), estamos persuadidos que se trata de gente negadora (*kuffār*) de Alá, la Gloria sea sobre Su nombre. Resultan más malvados que los judíos, que los cristianos, que los adoradores del fuego, que los qadaríes o los kharijitas o que cualquiera de los herejes (*ahl al-bid’ah*) y sustentadores de ideas que les conducen al descarrío (*al-ahwā’ al-mudillah*). (141-142)

Aunque Jafrī pueda creer que el celo shiita excesivo exageró la posición de los imames, transformándolos en luminarias divinas, ¿cómo explica la presencia de tradiciones similares en las fuentes sunnitas y sufíes? En la conocida compilación del Corán de ‘Abd al-Raḥmān Sulaymī (fallecido en 1021) titulada *Haqā’iq al-tafsīr*, encontramos una exégesis de la Sūrah 2:37 que es más bien alarmante en una fuente sunnita. En la interpretación del versículo, “y Alá le enseñó a Adán los nombres,” Sulaymī cita una tradición del *imām* Ja’far que dice:

> Alá existía antes de que Su creación existiera. Él creó cinco criaturas de la luz de Su gloria y a cada una le dio un nombre de entre Sus nombres: a Su profeta *Muḥammad* le dio el correspondiente a El Alabado (*maḥmūd*); al Líder de los Creyentes, *‘Alī*, le dio el correspondiente a El Más Elevado (*alī*); el nombre de *Fāṭimah* lo tomó de El Creador (*fāṭir*) de los cielos y de la tierra; y de El que tiene los nombres más bellos creó los nombres de *Ḥasan* y *Ḥusayn*. Luego los ubicó a la derecha de Su Trono…

curso de su epifanía terrestre. Al-Kulaynī recogió un buen número de testimonios en su voluminosa compilación *al-Kāfī.*[1] El profeta y el *imām* son una misma esencia, una misma luz,[2] y lo que se dice del *imām* en general es aplicable a cada uno de los doce.[3] Así, la

---

Las tradiciones en tal sentido son numerosas y están ampliamente registradas. Es decir, no se trata de tradiciones aisladas con cadenas de transmisión (*sanad)* débiles, posibles de desechar fácilmente.

[1] Nota del Autor. Ver al-Kulaynī, *al-Kāfī* (Karachi 1965). También hay una edición más reciente (Teherán 1400/1980).

Nota del Editor. *al-Kāfī fī ʻilm al-dīn* (Lo suficiente en el conocimiento de la religión) es uno de los "cuatro libros (fundamentales)" de los shiitas. Los otros son *Man lā yaḥduruhu al-faqīh* (Para quien no está en la presencia de un jurisconsulto) del *shaykh* al-Ṣadūq Muḥammad ibn Bābawayh al-Qummī (m. 381/991), *Tahdhīb al-aḥkām* (La rectificación de los estatutos) del *shaykh* Muḥammad al-Ṭūsī (fallecido en 460/1068) y *al-Istibṣār fī mā ukhtulifa fīhi min al-akhbār* (Reflexiones acerca de las tradiciones controversiales) también de al-Ṭūsī.

[2] Nota del Editor. Se relata que el *imām* Muḥammad al-Bāqir dijo: "Las primeras existencias que Alá creó, fueron Muḥammad y su familia, los bien guiados y guías. Eran los espectros luminosos frente a Alá" (Kulaynī 1: 279).

[3] Nota del Editor. El mensajero de Alá se refería así a su santa familia: "Somos exactamente lo mismo en lo que hace a gobierno, comprensión y discriminación de lo legal e ilegal" (Kulaynī 314: *ḥadīth* 728). Naṣr explica:

> Los imames son como una cadena de luz emitida desde el "sol de la profecía" –el cuál es su origen– y permanentemente unida al mismo. Cualquier cosa que digan emana del mismo inviolable tesoro de la sabiduría inspirada. Dado que son una extensión de la realidad interna del bendito profeta, sus palabras, realmente, se remontan a él. Este es el motivo por el cual sus dichos son vistos, en la perspectiva shiita, como una extensión de los *aḥadīth* proféticos, así como la luz de sus seres es vista como una continuación de la luz profética. A los ojos de los shiitas, la separación temporal de los imames del bendito profeta no afecta en absoluto su lazo interior y esencial con él, o la continuidad de la "luz profética," que es su fuente y el venero (es decir, la fuente y el venero de los imames) del conocimiento inspirado. (*A Shīʼite*

gnoseología shiita nos permite entender la gravedad de la situación y la importancia de lo que está en juego con el califato.[1] **Al producirse**

Anthology 6-7)

[1] Nota del Editor. **Los cargos del imamato y del califato estaban destinados a ejecutar, por designio divino, el gobierno de Dios en la tierra.** El profeta ha dicho: Quien niegue a ʻAlī su imamato después de mí, realmente niega mi misión profética (*nubuwwah*). Y quien niega ésta niega la divinidad de Alá" (Ṣadūq 107). También dijo: "Los imames después de mí son doce. El primero es el príncipe de los creyentes ʻAlī ibn Abī Ṭalib y el último es el *mahdī* (bien guiado), el *qā'im* (el defensor de la verdadera religión). Obedecerlos es obedecerme y desobedecerlos es desobedecerme. Quien niegue a uno de ellos, en verdad, me niega a mí" (108). El *imām* al-Ṣādiq ha dicho: "El que niega al último de entre nosotros es como aquél que niega al primero de entre nosotros" (108). Otra tradición del *imām* al-Ṣādiq ilustra qué está en juego cuando se rechaza la autoridad de *ahl al bayt*:

> Alá ha convertido en una obligación la obediencia a nosotros. La gente no puede alegar no haberse enterado de nuestra existencia y no hay nada más conveniente que conocernos. El que nos reconoce es creyente y el que nos niega es incrédulo. El que no nos comprenda ni nos niegue estará extraviado hasta que se encamine por el sendero de la guía, sendero que Alá hizo obligatorio para la gente respecto a nosotros. Alá hará lo que quiera con el que muera en el extravío. (Kulaynī 60 *ḥadīth* 489)

El *imām* también ha emitido la siguiente advertencia contundente: "Cualquiera que muera sin haber conocido y reconocido al *imām* de su eépoca, muere como infiel" (Kulaynī I, 318). Es obligatorio para todo creyente reconocer al *imām*. Es obligatorio amar a la familia del profeta. Precisamente, leemos en el Sagrado Corán: "No os pido recompensa por esto, fuera de que améis a mis parientes" (42:23). Esto no implica que el descuido o falta de capacidad que lleva a no reconocer a los imames signifique ser incrédulo. El *ayātullāh* Muṭahharī aclara esto en *Islam and Religious Pluralism*:

> Los versículos y tradiciones que indican que las acciones de quienes niegan la misión profética o el imamato no son aceptables, tienen el propósito de rechazar la contumacia y la mala predisposición pero no atañen a los que, sin llegar a percibir sus pecados (*taqṣīr*), caen en el rechazo como producto de no querer reconocer la falta de capacidad (*quṣūr*) para ver y entender las

la sustitución política de ‘Alī por Abū Bakr, se ha roto temporalmente el lazo orgánico, la complementariedad del *ẓāhir* y el *bāṭin*, lo que luego en el islam sunnita contribuirá a consolidar la religión legalista, la interpretación puramente jurídica del islam,[1] obligando al sufismo y al islam shiita a conservar en sus prácticas y doctrinas esotéricas el equilibrio esotérico perdido.

cosas. Según el Corán, quienes incurren en esto último son considerados *musta’af* (ineptos, incompetentes) y *murjawn li’amr ilah* (esos cuyas actitudes corresponden al ámbito de lo que Dios dispone).

[1] Nota del Editor. El sunnismo es principalmente ritualista, mientras que el sufismo es principalmente espiritualista. El shiismo representa el equilibrio entre lo ritual y lo espiritual. Naṣr explica: “El sufismo no posee una *sharī’ah*. Sólo es un camino espiritual (*ṭarīqah*) ligado o anexo a una escuela de jurisprudencia particular, como sucede con los malikíes o los shafíes. El shiismo posee tanto una *sharī’ah* como una *ṭarīqah*” (*Sufi Essays* 107).

Conclusiones

Para no repetir lo ya dicho, nos limitaremos a recordar simplemente que la cuestión del califato se funda, para el shiismo, sobre un fondo de trascendencia y de ningún modo el derecho sucesorio de ‘Alī puede ser sometido al escrutinio del parecer humano. La autoridad de ‘Alī tiene para los shiitas un rango primacial que no es igual al que poseen los otros jefes islámicos, sino una categoría espiritual única y superior por la gracia que Dios confirió a la *wilāyah* del profeta con la cual él perfeccionó al islam y completó su misión apostólica en la tierra.

La doctrina fundamental de la *wilāyah* se apoya en el concepto del *ta‘līm* de los imames: lo que continúa en el islam bajo el nombre de *wilāyah* es, *de iure et de facto*, una profecía esotérica (*nubuwwah bāṭiniyyah*) de la que la humanidad no podría apartarse ni prescindir sin perecer.[1] La *wilāyah* es la continuidad garantizada y viviente de la propia autoridad espiritual del profeta que, por la sucesión temporal de los doce imames, se extiende a lo largo de la historia

---

[1] Nota del Editor. En las versiones anteriores de este trabajo publicado en español, el autor ha dicho: “Lo que en el islam persiste bajo el nombre de *wilāyah* es, *de facto et de iure* (de hecho y de derecho), un profetismo ritual o esotérico (*nubuwwah bāṭiniyyah)*.” Es decir, la idea que se quería transmitir era que el shiismo es la única expresión del islam que, en palabras de Corbin, “ha preservado y perpetuado el vínculo de la guía divina entre el ser humano y Dios a través de su creencia en el imamato,” a diferencia del sunnismo que “cree que ese vínculo se cortó con el fin de la profecía” (citado de Baqr al-Ṣadr, *The Awaited Saviour*).

Sin embargo, como señala *sayyid* Rizvī, es problemático aplicar al *imāmah* y a la *wilāyah* el término “profetismo esotérico,” ya que puede llevar a los lectores a entender que los shiitas creen en la continuación de la *nubuwwah*. Un *imām*, luego de la finalización de la misión profética, sigue teniendo acceso a la guía divina a través de visiones veraces y de las voces de los ángeles, aunque no los vea (*al-muḥaddath*), como se explica en la sección de *al-Kāfī* que describe a los imames como *al-muḥaddathūn*. Según lo sugerido por *sayyid* Rizvī, el autor ha optado por el término *al-hidāyah al-bāṭiniyyah*, pues captura mejor el sentido de lo que busca comunicar.

humana desde el principio hasta el final. Bien entendida, entonces, no será posible disociar jamás esta consecuencia histórica del surgimiento del islam shiita o el islam de ‘Alī de los antecedentes hierohistóricos o metahistóricos de su *wilāyah*, i.d., las verdades metafísicas que son su pincipio o causa fundamental y su *telos* o causa final.

En fin, no podemos pensar en tratar aquí en toda su amplitud el inmenso y difícil problema del imamato y la función de su *wilāyah*, contentándonos simplemente con dejarlo planteado y pendiente de algún próximo artículo. Obligadamente este estudio sobre los orígenes de la *shī‘ah* debe quedar por ahora incompleto, ya que habríamos tenido que agrupar además algunos de los hadices que atestiguan la importancia extraordinaria para la vida más secreta de la espiritualidad y el *ethos* shiita del llamado *imām* oculto o *imām* esperado, considerado el sello de la *wilāyah* parcial muḥammadiana, quien asegura la presencia siempre viviente y continua del *imām*, puesto que sin ella, según el profeta, ni los hombres ni el mundo mismo podrían subsistir.[1]

---

[1] Nota del Editor. El *imām* Ja’far al-Ṣādiq dijo:

Amīr al-Mu’minīn es el camino hacia Alá y la puerta por la que necesariamente hay que pasar para llegar a El. Cualquier otro sendero conduce a un mal destino. Esto es válido, asimismo, para todos los imames. Alá ha hecho a éstos los pilares de la Tierra. (Kulaynī 88 *ḥadīth* 521)

Se relata en *al-Kāfī* que se le preguntó al *imām* al-Ṣādiq si el mundo podía existir sin la presencia de los imames y que respondió: “No” (Kulaynī 35: *ḥadīth* 447). También se relata que el *imām* dijo: “En verdad, el mundo no puede existir sin un *imām*” (36, *ḥadīth* 448); “Mientras dure el mundo, habrá en él una prueba de Alá” (36: *ḥadīth* 449); “La Tierra no puede subsistir sin un *imām*, que es la prueba de Alá para sus criaturas” (37: *ḥadīth* 454). Asimismo, dijo Muḥammad al-Bāqir: “Si el *imām* se aleja de la Tierra (aunque más no sea) durante una hora (del día), el planeta se agitará con todo lo que está en él como se agita el mar con todo lo que contiene” (39: *ḥadīth* 458).

Bibliografía

al-Qur'ān al-karīm.

The Meaning of the Holy Qur'ān. Trans. 'Alī, 'Abdullāh Yūsuf. Beltsville, Md.: Amana Publications, 1996.

The Holy Qur'ān. Trans. 'Alī, Aḥmed. Elmhurst: Tahrike Tarsile Qur'ān, 1988.

The Glorious Koran. Trans. Muḥammad Marmaduke Pickthall. Albany: SUNY P, 1976.

Holy Qur'ān. Trans. M.H. Shakir. New York: Tahrike Tarsile Qur'ān, 1982.

Le Saint Coran et la traduction en langue francaise du sens de ses versets. Trans. La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islāmiques, 1989.

Le Saint Coran. Trans. Muḥammad Ḥamīdullāh. Beltsville, Md.: Amana Publications, 1989.

Le Coran. Trans. Denise Masson. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnanī, 1975.

El Corán. Trans. Juan Vernet. Barcelona: Plaza & Janés, 1980.

El Corán. Trans. Julio Cortés. Barcelona: Herder, 1986.

The Good News Bible. Toronto: Canadian Bible Society, [1990].

Anonymous. "*Blackwater: The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*." *Crescent International* (October 2007).

---. "Incisive Analysis of the Emergence of the Christian Right in America." *Crescent International* (August 2007): 30-32.

---. "Book Review: Scott Ritter's *Target Iran: The Truth about the White House's Plans for Regime Change.*" *Crescent International* (June 2007).

---. "Book Review: Dr. Helen Caldicott's *The New Nuclear Danger: George W. Bush's Military-Industrial Complex." Crescent International* (May 2007)

---. "Shī'ism in Morocco." *Jafariya News* (July 27th, 2006).

Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005.

---. *The Search for Beauty in islam: A Conference of the Books*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2006.

Abū al-Fidā', Ismā'īl ibn 'Alī. *al-Mukhtaṣar fī akhbār al-bashar al-Qāhirah*. N.p.: Dār al-Ma'ārif, 1998-.

Abū Hayyān al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf. *Tafsīr al-nahr al-mādd min al-Baḥr al-muḥīṭ*. Bayrūt: Dār al-Jinān, 1987

Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, Aḥmad ibn 'Abd Allāh. *Ḥilyat al-awliyā' wa ṭabaqat al-aṣfiyā'*. al-Qāhirah: Maktabat al-Khanjī, 1932-38.

‘Adamī, Muḥammad Ḥasan al- *al-Ḥaqā’iq al-khafīyyah ‘an al-shī‘ah al-fāṭimiyyah wa al-ithnā ‘ashariyyah*. al-Qāhirah: al-Hay’ah al-Misriyyah lī al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1970.

Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project. *The Event of Ghadīr Khumm in the Qur’ān, Ḥadīth, and History*. March 2000. Internet: http://www.al-islam.org/ghadir/.

Aḥmad, Fayaz. “Some Beliefs of the Sipah e Sahaba and Lashkar e Jhangavi.” *Shia News* (2004). Internet: http://www.shianews.com/ hi/ articles/education/ 0000216.php

Aḥmadī, Aḥmad. “‘*Irfān* and *Taṣawwuf* (Sufism).” *al-Tawḥīd* 1:4 (1984): 63-76.

‘Ajlūnī, Ismā‘īl ibn Muḥammad Jarrāḥ. *Kāshif al-khafā’ wa muzīl al-ilbās*. Bayrūt: Dār iḥyā’ al-turāth al-‘Arabī, 1968.

Albānī, Naṣr al-Dīn al-. *Silsilat al-aḥādīth al-ḍa‘īfah wa-al-mawḍu‘ah wa-atharuhā al-sayyi’ fī al-ummah*. 4 vols. Dimashq: al-Maktab al-Islāmī. 1965-1978.

Albright, William Foxwell. *De l’âge de pierre a la Chrétienté*. Paris: Payot, 1951.

--- *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. 2nd ed. Baltimore J. Hopkins, 1967.

‘Alī ibn Abī Ṭālib, Imām. *La cumbre de la elocuencia*. Trans. Moḥammed ‘Alí Anzaldúa-Morales. Elmhurst: Tahrike Tarsile, 1988.

---. *Nahj al-balāghah / Peak of Eloquence*. 3rd ed. Trans. Sayed ‘Alī Reza. Elmhurst: Tahrike Tarsile, 1984.

---. *Nahj al-balāghah*. Ed. Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd with commentary from al-Shaykh Muḥammad ‘Abduh. 3 vols. al-Qāhirah: Maṭba‘at al-Istiqāmah, n.d.

---. *La voie de l’éloquence*. Ed. Sayyid ‘Attia Abūl Nagā. Trans. Sāmiḥ ‘Aṭef El Zein et al. 2nd ed. Qum: Anṣariyān, n.d.

‘Alī, ‘Abdullāh Yūsuf, trans. *The Meaning of the Holy Qur’ān.* Beltsville, Md.: Amana Publications, 1996.

‘Alī, Aḥmed, trans. *The Holy Qur’ān*. Elmhurst: Tahrike Tarsile Qur’ān, 1988.

‘Alī al-Nimat Ilāhī al-Shirāzī, Ma‘ṣūm. *Ṭarā’iq al-ḥaqā’iq*. 3 Vols. Lithographed Tehran: 1901.

‘Alī, Maulvi Syed ‘Ammār. *‘Umdat al-bayān*. N.p: n.p., n.d.

‘Alī, Mawlānā Muḥammad. *The Religion of islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*. Cairo: National Publication and Printing House, n.d.

Algār, Ḥamīd. *Wahhābism: A Critical Essay*. Oneonta (N.Y.): Islamic Publications International, 2002.

‘Allawī, ‘Alī A. “Muḥammadī Islam or Sufyānī islam: The Struggle for the

Heart of Muslims." *Nuredeen* (Jan./Feb. 2001): Internet: http://www. nuradeen.com/currentissues/MuhammediIslam OrSufyaniIslam.htm

Aminī, ‘Abd al-Ḥusayn Aḥmad al-. *al-Ghadīr fī al-kitāb wa al-sunnah*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1967-.

Amīr-Moezzī, M.A. "Réflections sur une évolution du shi‘isme duodécimain: tradition et idéologisation." *Le retours aux Écritures*: *fondamentalismes présents et passés*. Ed. Evelyne Patlagean and Alain Le Boulluec. Louvain: Peeters, 1993: 63-82.

Amulī, Bahā al-Dīn Ḥaydar Ibn ‘Alī al-Ubaydī al-. *Jāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-anwār*. Arberry MS. 1349, London. The India Office.

Arasteh, A. Reza. *Man and Society in Iran*. Leiden: E.J. Brill, 1964.

‘Askarī, ‘Allāmah Sayyid Murtaẓā. *Abdullāh ibn Saba’ and Other Myths*. Trans. M.J. Muqaddas. Tehran: Islamic Thought Foundation, 1995.

Awanī, Gh. R. "Shī‘ism and Mysticism: An Interview with Dr. Gh. R. Awānī." *The Message of Thaqalayn* 1.4 (Oct. 1994): 169-78.

Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *Ghāyat al-marām wa-ḥujjat al-khiṣām fī ta‘yīn al-Imām min ṭarīq al-khāṣṣ wa-al-‘āmm*. Bayrūt: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 2001.

Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Khaṭīb al- *Tārīkh Baghdād aw madīnat al-salām*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1966.

Bakhshayeshī, Aqīqī. *Ten Decades of ‘Ulamā’s Struggle*. Tehran: Islamic Propagation Organization, 1985.

Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. *al-Ansāb al-ashrāf*. Ed. M. Ḥamīdullāh. al-Qāhirah, 1955.

Balagh Foundation. *Imām Zayn al-‘Abidīn*. Qum: al-Balagh Foundation, 1994.

Balta, Paul. *L’islam dans le monde*. 2nd ed. Paris: Le Monde éditions, 1991.

Bāqir Anṣārī, Muḥammad. "*Taḥrīf al-Qur’ān*: A Study of Misconceptions Regarding Corruption of the Qur’ānic Text." *al-Tawḥīd* 4:4 (Jul. 1997). Internet: http://www.al-islam.org/al-tawhid/.

Baqr al-Ṣadr, Muḥammad. *An Inquiry Concerning al-Mahdī*. Qum: Anṣariyān, n.d.

--- and Murtaẓā Muṭahharī. *The Awaited Saviour*. Karachi: Islamic Seminary Publications, n.d. Internet: http://al-islam.org/awaited /title.htm.

Bauberot, Jean. "Le fondamentalisme: quelques hypothèses introductives." *Le retours aux Écritures*: *fondamentalismes présents et passés*. Ed. Evelyne Patlagean and Alain Le Boulluec. Louvain: Peeters, 1993: 13-30.

Bausani, Alessandro. *El islam y su cultura*. Mexico: FCE, 1988.

Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *al-Sunan al-kubrā*. Bayrūt: Dār al-Kutub

al-‘Ilmiyyah, 1994.
---. *Dalā’il al-nubuwwah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
Bostānī, ‘Abbās Aḥmad al-, ed. *Pour une lecture correcte de l’Imām al-Ḥassan et de son traité de reconciliation avec Mu‘âwieh*. Paris: L'Association Ahl-Elbeit, 1987.
Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā ‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. al-Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah lī al-Nashr, 1998
Bulliet, Richard W. Book Review: *Sacred Spaces and Holy War: The Politics and History of Shī‘ite Islam*. Juan Cole. *International Journal of Middle East Studies* (Nov. 2004) 36:4: 690-92.
Cabanelas, D. “No hay más Dios que Allāh.” *Así nació el islam*. Buenos Aires: Cuadernos de Historia, Hyspamérica, 1986.
Chirrī, Muḥammad Jawād. *Inquiries about Islam*. Revised Ed. Detroit: Islamic Center of America, 1986.
Chittick, William C. Trans. *A Shī‘ite Anthology*. Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā’ī. Qum: Anṣariyān, 1989.
Clegg, Claude Andrew. *An Original Man: The Life and Times of Elijah Muḥammad*. New York: Martin’s P, 1997.
Corbin, Henry. *L'imâm caché*. Paris: Herne, 2003.
---. *Temple and Contemplation*. Trans. Philip Sherrad and Liadain Sherrard. London / New York: KPI and Islamic Publications, 1986.
---. *Histoire de la philosophie Islamique* (Paris, 1964): 77 ff. [Paris]: Gallimard, 1986.
---. *Temples et contemplation: essais sur l’islam iranien*. Paris: Flammarion, 1980.
---. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazean Iran to Shī‘ite Iran*. Trans. Nancy Pearson. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1977.
--- et al. “La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes.” *Del mundo romano al islam medieval: historia de la filosofía*. Mexico, 1972.
--- et al. “La filosofia islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes” *Del mundo romano al islam medieval: historia de la filosofía.* Ed. Brice Parain. Madrid: Siglo XXI, 1972: 253-59; 265-66.
--- et al. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1964.
---. *Terre céleste et corps de résurrection: De l’Iran Mazdéen à l’Iran shi’ite*. N.p.: Correa, 1960.
---. “L’Imām et la rénovation de l’homme dans la théologie shi‘ite.” *Erannos-Jahrbuch*. Zurich: n.p., 1960.
---. *Suhrawardī d’Alep: fondateur de la doctrine illuminative (ishraqī)*. Paris: G.P. Maisonneuve, 1939.
Cortés, Julio, trans. *El Corán*. Barcelona: Herder, 1986.

Cruz Hernández, M. "Los estudios Islamólogos en España en los siglos XIX y XX." *Exilios filosóficos de España*. Ed. Heredia Soriano. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.
Daniel-Rops, Henry. *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús.* Buenos Aires: n.p., 1961.
Dāraquṭnī, 'Alī ibn 'Umar. *Faḍā'il al-ṣaḥābah*. Madīnah: Maktabat al-Ghurābā' al-Athariyyah, 1998.
---. *Fahrasat aḥādīth wa athār Sunan al-Dāraquṭnī*. Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, 1986.
Darul Towheed. *L'Imām al-Ḥussayn et le jour de 'Achourā'*. Paris: Bibliothèque Ahl-Elbeit, 1984.
Doi, 'Abdur Raḥmān I. *Sharī'ah: The Islamic Law*. London: Ṭa Ha, 1984.
Donaldson, Dwight M. *The Shī'ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak.* London: Luzac, 1933.
Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*. Ed. E. Lévi-Provençal. Leiden: Brill, 1932.
Fatḥi, Nazila. "Ayatollāh Tugs at Ties Constricting Iran's Women." *The New York Times* (2002). Internet:http://www.rozanehmagazine.com /julyaugust02/Mayjune02new/wakhoonso.html.
Fyzee, Asaf A.A., trans. *A Shī'ite Creed*. Muḥammad ibn 'Alī ibn Bābawayhī al-Qummī, known as Shaykh Ṣadūq. London: Oxford UP, 1942.
Gaffney, Frank J. "Don't go there Mrs. Hughes." *Town Hall* (Aug. 25, 2005). Internet: http://www.townhall.com/columnists/frankj gaffneyjr/ fg2005082 9.shtml
García Bazán, Francisco. "La tradición y la unidad transcendente de las religiones." *Atma Jnana* (1992).
---. "Hairesis / secta en los primeros tiempos cristianos." *Neoplatonismo-gnosticismo-cristianismo* (1986): 114-18.
---. *Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara*. Buenos Buenos Aires: n.p., 1982.
Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. 5 vols. Bayrūt: n.p., n.d.
Ghurāb, Aḥmad. *Subverting Islam: The Role of Orientalist Centres*. London: Minerva P, 1995.
---. *Subvertir el islam: la función de los centros orientalistas*. Trans. Abū Dharr Manzolillo. N.p.: Buenos Aires, n.d.
Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Moḥammedanism*. 1949. 2nd ed. Oxford: Oxford UP, 1976.
Gillan, Audrey. "Muslim Cleric Accused of Inciting Murder." *Guardian Unlimited* (Feb. 22, 2002): Internet: http://www.guardian.co.uk /ukresponse/story/ 0,,654086,00.html.
Gulpaygānī, Sayyid Muḥammad Riḍā al-Musavī al-. *Risālah* (*Epistle*).

Qum: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1992.
Gulpaygānī, Luṭfullāh Ṣāfī al-. *Discussions Concerning al-Mahdī*. Trans. Sayyid Sulaymān ‘Alī Ḥasan. N.p: n.p, n.d.
Guénon, René. *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*. Ed. Michel Valsan. Trans. Alvin Moore. Rev. Martin Lings. Cambridge: Quinta Essentia, 1995.
---. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: N.p., 1969.
---. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoue*s. 5. ed. Paris: Editions Véga, 1964
---. *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*. Paris: Guy Trédaniel, 1952.
---. *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*.Trans. Marco Pallis. London: Luzac, 1945.
Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hibat Allāh ibn Abī al-. *Sharḥ Nahj al-balāghah.* Ed. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Bayrūt: Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1963-64.
Ḥākim al-Nīsābūrī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn*. N.P.: n.p., n.d.
Ḥākim al-Ḥaskānī, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd Allāh. *Shawāhid al-tanzīl lī qawā‘id al-tafḍīl fī al-āyāt al-nāzilah fī ahl al-bayt.* Bayrūt: Mu’assasat al-A‘lamī lī al-Maṭbū‘āt, 1974.
Ḥakīmī, Muḥammad Riḍā et al. *al-Haiat: La Vida*. 1 vol. Tehran: Organización de Propagación Islámica, 1994.
Ḥamīdullāh, Muḥammad. *Le Saint Coran*. Beltsville, Md.: Amana Publications, 1989.
Hamshahri Newspaper. “In Search of Today’s Jurisprudence.” Internet: http://www.saanei.org/.
Harris. R. Baine. *Neoplatonism and Indian thought*. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.
Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *The Life of Muḥammad.* Translated from the 8th ed. by Ismā’īl Rāgī A. al Fārūqī. N.p.: North American Trust Publication, 1976.
---. *Ḥayāt Muḥammad*. 8th ed. al-Qāhirah: Maktabat al-Naḥḍah al-Miṣriyyah, 1963.
Haythamī, Nūr al-Dīn ‘Alī ibn Abī Bakr. *Majma‘ al-zawā’id wa manba‘ al-fawā’id*. Bayrūt: Dār al-Kitāb, 1967.
Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf ibn ‘Alī ibn al-Muṭahhar al-. *al-Bābu al-ḥādī ‘ashar*: A Treatise on the Principles of Shī‘ite Theology, with commentary by Miqdād-i-Faḍil, al-Ḥillī. Trans. William McElwee Miller. London: Royal Asiatic Society, 1958.
Ḥittī, Philip Khurī. *History of the Arabs from the Earliest Times to the*

Present 10th ed. London: Macmillan, 1970.
Hodgson, M.G.S. “How the Early Shī‘ah become Sectarian?” *Journal of the American Oriental Society* 75 (1955): 4.
Hofmann, Murad Wilfried. *The History of the Qur’ānic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*. Muḥammad Muṣṭafā al-Aẓīmī. Internet: http://72.14.207.104/ search?q=cache:1K1OuRhtbZUJ:www. Islamic-awareness.org/Quran/Q_Studies /MH_review.pdf+ Zionist+ Orientalism&hl=en&gl=us&ct=clnk&cd=1.
Ḥourānī, G. “The Basis of Authority and consensus in Sunnī Islam.” *Studia Islamica* 21 (1964): 13-60.
Hunter, Shireen T., Ed. *Islam,Europe’s Second Religion: The New Social, Cultural and Political Landscape*. Westport, Connecticut/London: Praeger, 2002.
Hurst, Lynda. “Finding Hope in the Middle East.” *Toronto Star* (May 6, 2006).
Ḥusayn, Sayyid Ḥamīd. “*Hadīth al-thaqalayn:* Study of its *tawāthur*.” *al-Tawḥīd.* Internet: http://www.al-islam.org/thaqalayn/nontl/index. HTM
Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh. *al-istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*. al-Qāhirah: Maktabat Naḥḍat Miṣr wa-maṭba‘atuhā, n.d.
Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān*‘Ilal al-ḥadīth*. Bayrūt: Dār ibn Ḥazm, 2003.
Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. *The Wisdom of the Prophets / Fuṣūṣ al-ḥikam*. Trans. Titus Burckhardt, Angela Culme-Seymour. 2nd ed. Ninwā, al-Iraq: Maktabat Dār al-Thaqāfah, 1989.
---. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. al-Qāhirah: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah lī al-Kitāb, 1972-.
Ibn al-Athīr, ‘Izz al-Dīn. *Asad al-ghābah fī ma‘rifat al-ṣaḥābah*. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1997.
Ibn ‘Asākir, ‘Alī ibn al-Ḥasan. *al-Tārīkh al-kabīr*. Dimashq: Maṭba‘at ḥawḍat al-Shām, 1911-.
Ibn Ḥajar al-Haythamī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Ṣawā‘iq al-muḥriqah ‘alā ahl al-rafḍ wa al-ḍalāl wa al-zandaqah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah, 1993-.
Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik. *The Life of Muḥammad: A Translation of Isḥāq’s Sīrat rasūl Allāh*. Ed. and trans. Albert Guillaume. Lahore: Oxford UP, [1967].
Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī ibn. *Kitāb al-faṣl fī al-milal wa al-ahwā’ wa al-niḥal*. 5 vols. al-Qāhirah: Mu’assasāt al-Khanjī, 1903.
Ibn al-Jawzī, Yūsuf ibn Qizughlī Sibṭ. *Tadhkirat al-khawāṣ*. Najaf: al-

Maṭbaʻah al-Ḥayḍariyyah, 1964.
Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj ʻAbd al-Raḥmān ibn ʻAlī. *Kitāb al-mawḍūʻāt*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1995.
Ibn Kathīr, Ismāʻīl ibn ʻUmar. *al-Bidāyah wa-al-nihāyah*. Bayrūt: Maktabat al-Maʻārif, 1966-.
Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah; al-Dār al-ʻArabiyyah lī al-Kitāb, 1984.
---. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. Rosenthal. New York: 1958: 3 vols; London Routledge and K. Paul, [1958].
Ibn Mājah, Abī ʻAbd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī. *Sunan*. Trans. Muḥammad Ṭufayl Anṣārī. Lahore: Kazi Publications, 1994.
Ibn Qutaybah, Ibn Abī Muḥammad ʻAbd Allāh ibn Muslim. *al-Imāmah wa al-siyāsah, al-maʻrūfah bi tārīkh al-khulafā'*. Sūsah: Dār al-Maʻārif lī Ṭibāʻah wa al-Nashr, 1997.
Jaʻfariyan, Rasūl. "Shīʻism and its Types during the Early Centuries." *al-Tawḥīd*. 2004. Internet: http://www.al-islam.org/al-tawhid/.
Jafrī, Syed Ḥusain.M. *The Origins and Early Development of Shīʻah Islam*. 2nd ed. Qum: Ansariyan, 1989.
Jannatī, M.I. "The Beginnings of Shīʻite *ijtihād*." *al-Tawḥīd* (1988), 6:1: 45-64.
Kabbanī, Shaykh Muḥammad Hishām. *Encyclopedia of Islamic Doctrines*. ASFA: 1998.
Kāshānī, Mullā Fatḥ-Allāh. *Tafsīr-i kabīr-i manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn*. Ṭihrān: Kitābfurūshī-i Islāmīyah, 1347.
---. *Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn*. N.p.: Chāpkhānah-i Allāh Qulī Khān, 1867.
Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʻAlī. *Tārīkh Baghdād*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1966.
Khaṭīb al-Tibrizī, Muḥammad ibn ʻAbd Allāh. *Mishkāt al-maṣābih*. 2nd. ed. N.p..: Dacca Rafique P, 1960-64.
Khāzin al-Baghdādī, ʻAlī ibn Muḥammad. *Tafsīr al-khazīn*. Baghdād: Maktabat al-Muthannā, 1975.
Khomeini. See: Khumaynī.
Khu'ī, Ayātullāh Abū al-Qāsim al-. "*Ẓawāhir al-Qur'ān*: The Authority of the Book's Literal Meanings." *al-Tawḥīd*. Internet: http://www.al-islam.org/al-tawhid/.
---. *Le guide du musulman*. Trans. ʻAbbās Aḥmad al-Bostānī. Paris: Seminaire Islamique, 1991.
Khumaynī, Ruḥollāh. "Imām Khomeini on Islamic Unity." Internet: http://www.inminds.co.uk/Imam-khomeini-on-unity.html.
---. *Forty Ḥadīth: An Exposition of Ethical and Mystical Traditions*. Tehran: Islamic Propagation Organization, 1989.

---. *The Practical Laws of Islam*. 2nd ed. Tehran: Islamic Propagation Organization, 1985.
---. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imām Khomeini.* Trans. Ḥamīd Algar. Berkely: Mizan P, 1981.
---. *A Concise Commandments of Islam*. Trans. Muḥammad Madhī Shushtary and Muḥammad Riḍā Shushtary. Qum: Chehel-Sottoon Madrasah and Library, 1980.
---, Morteẓā Muṭahharī and Muḥāmmad Ḥusayn Ṭabātaba'ī. *Light within Me*. Trans. Mustajab Aḥmad Anṣārī. Karachi: Islamic Seminary Publications, 1991. http://www.al-islam.org/LWM/.
--- *Luz interior*. Trans. Hector Manzolillo. Buenos Aires: Editorial Jorge Luis Vallejo, 1997.
Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb al-. *al-Kāfī*. Trans. Muḥammad Riḍā al-Ja'farī. Tehran: WOFIS, 1981-82.
---. *al-Kāfī*. Karachi: n.p., 1965.
Labevière, Richard. *Dollars for Terror: The United States and Islam*. Trans. Martin DeMers. New York: Algora Publishing, 2000.
Lankarānī, Aytullāh al-Uẓmā Shaykh Muḥammad Faẓil. *Risālah of Tawḍīḥ al-masā'il*. Internet: http://www.lankarani.com/English/onlinepub/tawdhih-al-masael/index.htm.
---. "Miscellaneous Religious Queries Answered by Grand Ayātullāh Lankarānī." Internet: http://www.lankarani.net/English/faq/en.htm.
Legenhausen, Muḥammad. "Misgivings about the Religious Pluralisms of Seyyed Hossein Naṣr and John Hick." *al-Tawḥīd* 14:4. Internet: http:// www.al-islam.org/al-tawhid/.
Lewis, I.M. *Islam in Tropical Africa*. 2nd ed. Bloomington: Indiana UP, 1980.
Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court, 2002.
Lings, Martin. *A Moslem Saint of the Twentieth Century: Shaykh Aḥmad al-'Alawī, His Spiritual Heritage and Legacy.* London: Allen and Unwin, 1961.
Lumbard, Joseph E.B. *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2004.
MacIntyre, Linden. "Interview with Grand Ayātullāh Yūsuf Saaneī." PBS (Feb. 2002). Internet: http://www.saanei.org/.
Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *The Life and Religion of Muḥammad: Ḥayāt-ul-Qulūb*. 1850. Trans. James I. Merrick. San Antonio: Zahra Trust, 1982.
---. *Biḥār al-anwār*. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-turāth al-'Arabī, 1983.
Manzolillo, Hector Abū Dharr. "Los 'conversos' en países con minorías musulmanas." *WebIslam* (2000). Internet: http://www.webislam.

com/ numeros/2000/00_9/Artículos%2000_9/Musulmanes_ conversos.htm.

---. "La filosofía de Abū Sufyan." Brampton: Islamic Institute of the Americas, 1995.

Martin, D. "The Return to 'The One' in the Philosophy of Najm al-Dīn al-Kubrā." *Neoplatonism and Islamic Thought*. Ed. Parviz Morewedge. Albany: SUNY P, 1992: 216-22.

Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Trans. Benjamin Clark. Notre Dame, Indiana: U. of Notre Dame, 1997.

Masson, Denisse. Trans. *Le Coran*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1975.

Mas'udī, 'Alī ibn al-Ḥusayn al-. *Murūj al-dhahab wa ma'ādin al-jawhar*. Bayrūt: Manshūrāt al-Jani'ah al-Lubnāniyyah, 1966-74.

Matti, Moosa. *Extremist Shī'ites: The* Ghulāt *Sects*. Syracuse, N.Y.: Syracuse UP, 1988.

Maẓharī, Qāzī Sanā'ullāh Pānpīpatī. *Tafsīr-e-maẓharī*. M. Saeed Company: Karachi, 1979.

---. *Tafsīr-i maẓharī*. Delhi: Nadvatul Musnnifin, 1962-.

McCurry, Don. "Healing the Broken Family of Abraham: New Life for Muslims." Colorado Springs: Ministries to Muslims, 2001.

Mernīssī, Fāṭimah. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Trans. Mary Jo Lakeland. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1991.

Miṣbāḥ Yazdī, Ayātullāh Muḥammad Taqī. "Islamic Gnosis ('*Irfān*) and Wisdom (*Ḥikmat*). *al-Tawḥīd* 14:3 (Fall 1997). Internet: http://www.al-islam.org/al-tawhid/Islamic_gnosis_wisdom/.

Mishkīnī, Ayātullāh 'Alī. "*Wilāyat al-faqīh*: its Meaning and Scope."*al-Tawḥīd: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture* (Tehran 1406/1985): III, 1, 29-65.

Morewedge, Parviz. Ed. *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: SUNY P, 1992.

---. *The Universal Message of Islamic Mysticism: a Theoretical Construct.* Binghamton, N.Y.: Binghamton UP, 1993.

Morrow, John Andrew. "Pre and Early Islamic Literature." *The Cultural History of Reading*. Ed. Gabrielle Watling. Westport, CT: Greenwood Press, 2008.

---. "The Impact of Globalization on the Arabic Language." *Intercultural Communication Studies* (2007).

---. "Arabic Instruction in France: Pedagogy or Politics?" *Humanities Journal* 4:6 (2006): 17-24.

---, Bárbara Castleton, and Luis Alberto Vittor. *Arabic, Islām, and the Allāh Lexicon*: *How Language Shapes Our Conception Of God*.

Lewiston: Edwin Mellen P, 2006.
---, Luis Alberto Vittor. "The Perfect Human: The Universal Synthesis of the Divine Names." *Sufi: A Journal of Sufism 71* (Autumn 2006): 20-25.
---. "The Persian Alphabet in Peril." *Iran Daily* (May 27th, 2006): 2.
---. "The Image of the Road in Arabic-Islamic Literature, Language, and Culture." *The Image of the Road*. Ed. Will Wright and Steven Kaplan. Pueblo: Society for the Interdisciplinary Study of Social Imagery / Colorado State U, 2005: 329-336.
---. "Strategic Compromise in Islam." *al-Bawaba: The Middle East Gateway* (Apr. 8th, 2004).
---. "Like Sheep without a Shepherd: The Lack of Leadership in Sunnī Islam." *al-Bawaba: The Middle East Gateway* (Aug. 2004).
---. "El futuro del francés frente al anti-islamismo chiraquiano" o "El francés en manos de musulmanes." *Revista Cultural Ariadna* (Feb. 2004).
---. "The Future of French in Light of French Anti-Islamism." *The Message International* (March 2004).
---. "La enseñana de idiomas y la política exterior." *Revista Cultural Ariadna* (April 2004).
---. "Language Study as an Indicator of Foreign Policy." *Iran Daily* (Dec. 7th, 2004).
---. "Amoo Sam beh madreseh miravad: Defense Language Institute Program as an Indicator of U.S. Foreign Policy" (Dec. 7th, 2004) *Iranian*.
---. "El idioma árabe en camino de convertirse en un arma contra el islam." *Revista Cultural Ariadna* (Oct. 2003).
--- "Étude comparée de la *Chanson de Roland*, le *Poema de mío Cid* et le *Rawdah-Khani*." *Le Message de l'Islam* 115 (Jun. 1994): 32-39.
Mufīd, Shaykh al-. *Kitāb al-Irshād: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imāms*. Trans. I.K.A. Howard. London: Balāghah and Muḥammadī Trust, 1981.
Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State U of New York P, 1992.
Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nīsābūrī. *Jāmī' al-ṣaḥīḥ*. al-Riyād: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah lī al-Nashr, 1998.
Muṭahharī, Murtaẓā. *Divine Justice*. Trans. Sayyid Sulaymān 'Alī Ḥasan et al. N.p.: n.p., n.d.
---. *al-'adl al-ilāhī*. Bayrūt: Dār al-Hādī, 1981.
---. *al-'adl al-ilāhī*. Ṭihrān: Mu'assasahī' Islāmī Ḥusayniyyah Irshād, 1970.
---. *Wala'ha wa wilāyat-ha*. Qum: n.p., 1976.
--- and Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. *L'Imām Occulto.* Trans. A.H. Palazzi. Roma, 1987.

---. “An Introduction to *‘ilm al-kalām*.” *al-Tawḥīd* 2: 2 (Jan.1985). Internet: http://www.al-islam.org/al-tawhid/kalam.htm

---. *Wilāyah: The Station of the Master*. Trans. Yaḥyā Cooper. Tehran: WOFIS, 1982. Internet: http://www.wofis.com/publications/046/046.pdf

---. *Understanding Islamic Sciences: Philosophy, Theology, Mysticism, Morality, Jurisprudence*. London: ICAS Press, 2002.

---. *Islam and Religious Pluralism*. Trans. Sayyid Sulaymān ‘Alī Ḥasan. Canada: Islamic Publishing House, 2004.

Muttaqī, ‘Alī ibn ‘Abd al-Malik al-. *Kanz al-‘ummāl fī sunan al-aqwāl wa al-af‘āl.* Ḥalab: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1969-77.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *The Faith of Shī‘ah Islam*. Qum: Anṣariyān, 1993.

---. *The Saqīfah.’* Tehran: n.p, 1993.

---. *al-Saqīfah*. Bayrūt: Manshūrāt Mu’assasat al-A‘lamī lī al-Mabī‘āt, 1973.

Nabī, Moḥammad Noor. “Union with God in Plotinus and Bayazid.” *Neoplatonism and Indian thought*. Ed. R. Baine Harris. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982: 227-32.

Najafī, Fakhru al-Dīn ibn Aḥmad al-. *Majma‘ al-baḥrayn*. Tehran: Bozarjomehri, 1959.

Nasā’ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb. *Sunan al-Nasā’ī* . Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, [1964-65].

Naṣr, Seyyed Ḥossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco: HarperSanFrancisco, c2002.

---. *Ṣūfī Essays*. 2nd ed. Albany: State University of New York P, c1991.

---. “Prólogo.” *El islam shiita*. ‘Allāmah Ṭabātabā‘ī. Buenos Aires: Consejería Cultural República Islámica del Irān, 1991.

---. Ed. *Shī‘ite Anthology*. Trans. William C. Chittick. Qum: Anṣariyān, 1989.

---. *Vida y pensamiento en el islam*. Barcelona: Herder, 1985.

---. *Islamic Life and Thought*. London: Allen & Unwin, 1981.

---. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā’, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. London: Thames and Hudson, 1978.

---. *Ideals and Realities of Islam*. London: Allen & Unwin, 1966.

Nisābūrī, al-. *Rawḍat al-wā‘iẓīn wa baṣīrat al-mutta‘iẓīn*. 3 vols. al-Najaf: al-Maṭba‘ah al-Ḥaydariyyah, 1969.

Nūr al-Dīn al-Ḥalabī, ‘Alī ibn Ibrāhīm. *al-Sīrah al-ḥalabiyyah al-nabawiyyah*. Dimashq: Dār al-ma‘rifah, 1989-.

Nwyia, Peter. *Éxegèse coranique et langage mystique*. Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1970.

Orbe, Antonio. *Parábolas evangélicas en San Ireneo*. Madrid: La Editorial Católica, 1972.
Organization of the Islamic Conference. “Makkah al-Mukkaramah Declaration.” Third Session of the Extraordinary Islamic Summit Conference (Dec. 7-8, 2005). Internet: http://www.oic-oci.org/index.asp.
Patlagean, Evelyne, Alain Le Boulluec. *Le retours aux Écritures: fondamentalismes présents et passés*. Louvain: Peeters, 1993.
Philips, Abū Ameenah Bilāl, Trans. *Ibn Taymeeyah's Essay on the Jinn (Demons)*. Riyāḍ: Tawḥeed Publications, 1989.
Pickthall, Marmaduke. *The Glorious Koran*. Albany: SUNY P, 1976.
Pooya Yazdī, Ayātullāh Mīrzā Mahdī. “[The] Originality and (the) Genuineness of the Holy Qur'ān in its Text and its Arrangement.” *The Holy Qur'ān*. Trans. S.V. Mir Aḥmed ‘Alī. Elmhurst: Tahrike Tarsile, 1988: 25a-64a.
Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse, La. Trans. *Le Saint Coran et la traduction en langue francaise du sens de ses versets*. Madīnah: Complexe du Roi Fahd pour l'Impression du Saint Coran, 1989.
Qamar, Zubair. “Wahhābism: Understanding the Roots and Role Models of Islamic Fanaticism and Terror I.” *Shia News* (2004). Internet: http://www.shianews.com /hi/articles/islam/0000139.php.
---. “Wahhābism: Understanding the Roots and Role Models of Islamic Fanaticism and Terror II.” *Shia News*. 2004. Internet: http://www.shianews. com/hi/articles/islam/0000397.php
Qummī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Bābawayhi al-. *A Shī‘ite Creed*. Trans. Asaf A. A. Fyzee. London: Oxford UP, 1942.
Qundūzī, Sulaymān ibn Ibrāhīm. *Yanābī‘ al-mawaddah*. Najaf: al-Maktabah al-Ḥayḍariyyah 1965.
Rāfi‘ī, Muṣṭafā. *Islāmunā*. London: Muḥammadī Trust, 1987.
Ramaḍān, Ṭāriq. “Europeization of Islam or Islamization of Europe.” *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural and PoliticalLandscape*. Ed. Shireen T. Hunter. Westport, Connecticut / London: Praeger, 2002. 207-18.
Rayshāhrī, Muḥammadī. *Ahl al-bayt in the Qur'ān and Ḥadīth*. 2004. Internet: http://www.imamreza.net/old/eng/islam/ahlulbait/wa.htm.
Rizvī, Sayyid Muḥammad. *Shī‘ism: Imāmate and Wilāyah*. N.p.: Toronto, 1999. Internet: http://www.najaf.org/English/books/OtherBooks/wilayat/toc.htm.
Sachedina, ‘Abdulazīz ‘Abdulḥussein. “What Happened in Najaf?” 2004. Internet: http://www.uga.edu/islam/sachedinasilencing.html.
---. “Islam.” *Encyclopedia of Bioethics.* Vol. 3. New York: Macmillan Pub.

Co.: Simon & Schuster Macmillan; London: Prentice Hall International, c1995: 1289.
---. *Islamic Messianism*: *The Idea of Mahdī in Twelver Shī'ism*. Albany: State University of New York P, 1981.
Ṣādiq, Imām Ja'far al- *The Lantern of the Path*. Shaftesbury: Element Books / Zahrā Publications, 1989.
---. *Miṣbāḥ al-sharī'ah wa miftāḥ al-ḥaqīqah*. Bayrūt: Mu'assasat al-'ilmī lī al-maṭba'ah, 1980.
Ṣadūq, Shaykh. See: Qummī.
Sanā 'ī, Ayātullāh al-Uẓmā Shaykh Yūsuf. "Interview with Dr. Liyakat 'Alī Takīm." Internet: http://www.saanei.org/page.php?pg=showmeeting& id =22&lang =en
Sa'īd, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.
---. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage, 1997.
Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1975.
Schoeps, Hans-Joachim. *El judeocristianismo: formación de grupos y luchas intestinas en la cristianidad primitiva*. Valencia: n.p., 1970: 146-50.
Schuon, Frithjof. *De l'unité transcendante des religions*. Paris: Seuil, c1979.
---. *The Transcendent Unity of Religions*. Trans. Peter Townsend. New York: Pantheon, 1953.
Sedgwick, Mark. *Against the Modern World*. Internet: www.traditionalists.org.
Séguy, Jean. "Le rapport aux Écritures dans les sectes de terrain protestant." *Le retours aux Écritures*: *fondamentalismes présents et passés*. Ed. Evelyne Patlagean and Alain Le Boulluec. Louvain: Peeters, 1993: 31-46.
Seventh Day Adventist Church. "Fundamental Beliefs." 2004. Internet: http://www.adventist.org/beliefs/fundamental/index.html.
Shaheen, Jack G. *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. Brooklyn: Olive Branch P, 2001.
Shahrastānī, Abū al-Fatḥ 'Abd al-Karīm al-. *Kitāb al-milal wa al-niḥal*. al-Qāhirah: Muassasat al-Khanjī: 1903. Printed on the margin of Ibn Ḥazm's *Kitāb al-fiṣal*.
Shakir, M.H., trans. *Holy Qur'ān*. New York: Tahrike Tarsile Qur'ān, 1982.
Shirāzī, 'Abd al-Karīm Bi-Azar. "Tawassul." *Message of Thaqalayn* 5:4 (Summer 2000). Internet: http://al-islam.org/mot/.
Sistānī, Ayātullāh al-'Uẓmā Sayyid 'Alī al-Ḥusaynī al-. *Islamic Laws*. 2004. Internet: http://www.sistani.org/html/eng/main/index.

php?page=3&lang=eng&part=1
---. "Translation of the Letter of Ayātullāh al-'Uẓmā Sayyid 'Alī al-Ḥusaynī al-Sistānī on Dr. 'Abdulazīz Sachedina." *Community News* (1998). Internet:http://www.africa federation. org /news/news28.html.
Subḥānī, Ayātullāh Ja'far. *Wahhabism*. Trans. Jalīl Dorranī. Naba' Organization, 1996. Internet: http://www.al-islam.org/wahhabism/.
Suddī al-Kabīr, Ismā'īl ibn 'Abd al-Raḥmān. *Tafsīr al-Suddī al-kabīr*. al-Manūrah: Dār al-Wafā', 1993.
Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān. *Haqā'iq al-tafsīr*, ms. Fatiḥ 260, Bašir Aga 36, Yeni Cami 43.
Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad al-.*al-Dhurr al-manthūr fi al-tafsīr al-ma'thūr*. Bayrūt: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
---. *Tārīkh al-khulafā'*. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, [1964].
---. *Tārīkh al-khulafā'*. Ed. A. al-Ḥamīd. al-Qāhirah: n.p., 1964.
Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-awsaṭ*. al-Qāhirah: Dār al-Ḥaramayn, 1995.
Ṭabarī, Abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-. *The History of al-Ṭabarī / Tārīkh al-rusul wa al-mulūk*. Albany: SUNY P, 1985-.
---. *Tahdhīb al-āthār wa tafṣīl al-thābit 'an Rasūl Allāh min al-akhbār*. al-Qāhirah: Maṭba'at al-Madanī, 1982-.
---. *Tārīkh al-rusūl wa al-mulūk*. Ed. Michale Jan de Goeje et alter. Leiden: Brill, 1879-1901
Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī al-Qāsim al-. *Bishārāt al-Musṭafā lī shī'at al-murtaḍā*. al-Najaf: al-Maṭba'ah al-Ḥayḍariyyah, 1963.
Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. "The Outward and Inward Aspects of the Qur'ān." *Tafsīr al-mīzān: An Exegesis of the Qur'ān*. Internet: http://www.almizan.org/new/special/aspects.asp.
---. *Shī'ite Islam*. Qum: Ansariyan, 1989.
---. Selected and with a Foreword by. *A Shī'ite Anthology*. Trans. William C. Chittick. Qum: Ansariyan, 1989.
---. *Shī'ite Islam*. 2nd ed. Albany: SUNY P, 1977.
Takīm, Liyakat 'Alī. "Foreign Influences on American Shī'ism." Internet: http://www.du.edu/~ltakim/article_shismamerica.htm.
Tījānī, Muḥammad al-. *The Shī'ah: The Real Followers of the Sunnah*. Trans. Ḥasan Muḥammad Najafī. Qum: Anṣariyān 1995.
---. *Then I was Guided*. 2nd ed. Bayrūt: N.P., 1990.
---. *Ask Those Who Know*. Qum: Anṣariyān, N.D..
Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Isā. *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. al-Qāhirah: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937-.
Trimingham, J. Spencer. *The Influence of Islam on Africa*. New York: Frederick Praeger, 1968.

Velasco, Ismael. “Prolegomenon to the Study of Bābī and Bahā’ī Scriptures: The Importance of Henry Corbin to Bābī and Bahā’ī Studies.” *Bahā’ī Studies Review* 12:1 (2004). Internet:http:// www.breacais.demon.co.uk/abs/bsr_volumes.htm

---. “Prolegomenon to the Study of Bābī and Bahā’ī Scriptures: The Importance of Henry Corbin to Bābī and Bahā’ī Studies.” *Irfan Colloquia*. July 2001. Internet: http:// irfancolloquia.org /36/papers

Vernet, Juan, trans. *El Corán*. Barcelona: Plaza & Janés, 1980.

Vittor, Luis Alberto. “Guénon y la iniciación en el esoterismo islámico.” Primera Semana Guenoniana de Buenos Aires. August 23rd, 2001. Biblioteca del Congreso de la Nación.

---. “El Concepto del *ta’wīl* desde la perspectiva fenomenológica de H. Corbin.” *Letras e Ideas* 18 (1991): 3-8.

---. “La fe bahai y la contra-tradición en el mundo islámico.” *Atma-Jñana*: *Revista Bimestral de Síntesis Espiritual* 8 (1990): 17-29.

---. “La fe bahai y la contra-tradición en el mundo islámico.” Instituto de Estudios Tradicionales Joseph de Maestre. 23 Oct. 1987.

White, Arthur L. “Ellen G. White®: A Brief Biography.” *The Ellen G. White Estate Inc.* Internet: http://www.whiteestate.org/about/ egwbio.asp.

Wright, Robin. “Iran Now a Hotbet of Islamic Reforms.” *Los Angeles Times* (29 Dec., 2000). Internet: http://www.saanei.org/.

Yaman, Ja‘far ibn Manṣūr al-. *Kitāb al-kashf*. Ed. R. Strothmann. Oxford: Oxford UP, 1952.

Yamanī, Ṭāhir ibn Ibrāhīm al-Ḥārithī al-. *al-Anwār al-laṭīfah*. In Muḥammad Ḥasan al-Adamī’s *al-Ḥaqā’iq al-khafiyyah*.

Yaḥyā, Hārūn. *Islam Condemns Terrorism*. Istambul: Global Publishing, 2002. Internet: http://www.harunyahya.com/terrorism1.php.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *Rabī‘ al-abrār wa fuṣuṣ al-akhbār*. al-Qāhirah: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah lī al-Kitāb, 1992.

Zayn al-‘Ābidīn, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. *The Psalms of Islam*. Trans. William C. Chittick. London: Muḥammadī Trust of Great Britain of Northern Ireland, 1988.

Índice onomástico y terminológico